Rudolf Bultmann.
Marburg 1910.

DIE HELLENISTISCHEN MYSTERIENRELIGIONEN

IHRE GRUNDGEDANKEN UND WIRKUNGEN

VORTRAG

GEHALTEN IN DEM WISSENSCHAFTLICHEN
PREDIGERVEREIN FÜR ELSASS-LOTHRINGEN
DEN 11. NOVEMBER 1909

VON

R. REITZENSTEIN

1910
LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

DEM ANDENKEN

ALBRECHT DIETERICHS

GEWIDMET

Weinland in S.-f. A. 42, IX, 13 654 ff.
Zielinski in Th.-L.-Z. 1911, 739 ff.
Bousset in Theol. Rundsch. 1911, 41 ff.

Mit dem Empfinden aufrichtiger Dankbarkeit, aber auch leiser Besorgnis komme ich der Aufforderung nach, in einem theologischen Kreise als Philologe über ein religionsgeschichtliches Thema zu sprechen. Denn so dankbar jeder Philologe, wenn er die Hauptprobleme des Urchristentums seiner Betrachtung mit unterwerfen muß, es wohl stets empfindet, daß all seine Arbeit von dem Boden ausgeht, den die protestantische liberale Theologie uns erkämpft hat, und daß sie ohne ihre Vorarbeit und Mithilfe undenkbar wäre, so notwendig muß er sich jetzt leider gleich im Eingange gegen eine Vorstellung verteidigen, die zurzeit in Wort und Schrift von hervorragenden Theologen wie Harnack erweckt wird, die Vorstellung, daß er als Unberechtigter, gewissermaßen als Einbrecher, in ein fremdes Gebiet dringt, wenn er Fragen streift, die von dem Theologen auch behandelt werden und behandelt werden müssen. Ist es des Philologen Aufgabe, sich die Geistesentwicklung des gesamten Altertums, nicht zum wenigsten also auch seines Ausganges, zur lebendigen Anschauung zu bringen, so wird er ein Eingehen auch auf die erste Entwicklung des Christentums nicht vermeiden können, und selbst wenn er sich willkürlich auf das Heidentum beschränken wollte, so könnte er vieles in ihm gar nicht verstehen, ohne die frühchristliche Literatur, ihre Sprache und Begriffsentwicklung, das Empfindungsleben und den Kult der Gemeinden mit heranzuziehen. So wird

die Arbeit beider Wissenschaften in der Tat oft parallel gehen müssen, wo sie rein in ihrem Fach bleibt, freilich mit verschiedenem Ziel. Auf die Einheit der gesamten Zeitentwicklung wird die eine Betrachtungsweise das Hauptgewicht legen, die Ähnlichkeiten und Berührungspunkte zwischen Christentum und Heidentum besonders hervorheben und leicht in Gefahr sein, das Eigentümliche in ersterem zu unterschätzen; umgekehrt wird eine Behandlungsweise der gleichen Fragen, die das Christentum zum alleinigen Gegenstande der Forschung macht und das ihm Eigentümliche oder dem Judentum Entnommene in den Mittelpunkt stellen muß, jene Ähnlichkeiten gern auf Äußeres beschränken und Einflüsse erst für die Zeit zugeben wollen, in der das Christentum schon als fertiges Gebilde vorliegt. Mir scheinen beide Betrachtungsweisen an sich so berechtigt und zur gegenseitigen Ergänzung bestimmt, wie, um ein freilich nicht ganz treffendes Bild zu verwenden, in der Geschichte die Betonung des Milieus oder der Persönlichkeit. Nur erschwert der ungeheure Umfang beider Literaturen, die niemand mehr voll übersehen kann, dem einzelnen diese Ergänzung und schafft leicht persönliche Gegensätze, über welche die Erkenntnis, daß auf beiden Seiten gleich schwer gesündigt wird, freilich hinweghelfen sollte. Ich bitte für die Sünden, die ich in Unkenntnis begehen sollte, gern um Vergebung.

Von einigen nicht unbekannten, aber vielleicht nicht genügend betonten Grundanschauungen hellenistischer Religionen wollte ich berichten und bezeichne dabei mit dem Worte 'hellenistisch' Religionsformen, in denen orientalische und griechische Elemente sich mischen, mag das Griechentum auch nur darin bestehen, daß ihm die Sprache und Begriffe oder die philosophische

Deutung und Rechtfertigung entnommen ist, und mögen anderseits auch Vorstellungen und Stimmungen, die jetzt aus dem Orient herüberdringen, sich in einer weit zurückliegenden Epoche des Griechentums schon nachweisen lassen, ja mag in manchen Fällen der Orient nur den Anstoß zu einer Wiederbelebung gegeben haben. Die griechische Religion hatte ja frühzeitig gerade durch ihre künstlerische und daher anthropomorphe Ausgestaltung die Widerstandskraft gegenüber der einsetzenden Spekulation und Aufklärung verloren. In jener künstlerischen Ausgestaltung war sie von dem Stadtstaat des fünften und vierten Jahrhunderts ergriffen und zum politischen Gebilde gemacht worden, für welches der Glaube des einzelnen Bürgers nicht eben viel bedeutete. Polis-Religion einerseits und Aufklärung anderseits drängten dann die Elemente volkstümlicher oder mystisch-vertiefter Frömmigkeit an den meisten Stellen in die niederen Kreise, und, mochte auch ein Plato der letzteren Gedanken erhabener Religiosität entnehmen, so übten doch weder er noch seine zum Teil an den Volksglauben anschließenden nächsten Nachfolger in dieser Hinsicht zunächst größeren Einfluß. Erst mit dem Erstehen der Monarchien beginnt eine planmäßige Rücksichtnahme auf das religiöse Empfinden breiterer Massen, die ja auch auf orientalischem Boden von Anfang an politische Notwendigkeit ist. Die stoische Philosophie paßt sich diesem Bestreben an, schafft die Literaturgattung der Apologetik und gelangt, indem sie die Götter als Begriffe oder Naturkräfte deutet und die Mythen allegorisch erklärt, zunächst für die griechische, bald auch für die orientalischen Religionen zu einem *tolerari posse*, einem an den Verstand sich wendenden Nachweis, daß Volksglaube und wissenschaftliches Erkennen des Ge-

bildeten sich nicht zu befehden brauchen. Da in den großen orientalischen Religionen, die von einem festen Stande von Priestern gehütet werden, eine Umdeutung der Gottheiten zu Naturkräften oder Begriffen schon begonnen hatte, hat die Stoa vor allem den Wortschatz für die hellenistischen Umgestaltungen jener Religionen gegeben. An sich war ihre Apologetik religiös so wirkungslos, wie die Apologetik meist, und wie es der Herrscherkult, in dem die neuen Monarchien ihre griechischen und orientalischen Untertanen zusammenfassen und ähnlich wie im Stadtstaat eine göttliche Repräsentation des politischen Gebildes schaffen wollten, wenigstens für den Griechen geblieben ist. Wohl aber gewann für ihn gerade im Laufe des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die Philosophie eine fast religiöse Bedeutung, die, im wesentlichen jetzt auf die Ethik gerichtet, ihn von dem blinden Spiel des äußeren Geschehens und dem Streit der eigenen Leidenschaften unabhängig machen und ihm in sich selbst den festen Punkt und mit der Freiheit den Frieden geben wollte. Wie weit sie jetzt auch ganz untheoretische Naturen ergreift und zu welchem Seelenadel sie selbst an ihrer äußersten Peripherie noch erzieht, mag ein so nüchterner Mann des praktischen Lebens wie Polybios, zu welcher Höhe der Geistesbildung und zu welchem Ideal echtesten Menschentums sie erheben kann, ein Lehrer wie Panaitios zeigen. Die Religion spielt dabei gar keine Rolle. Erst der Zusammenbruch seines aristokratischen Humanitätsideales, den sein Schüler, der Syrer Poseidonios, wenigstens auf moralischem Gebiete vorauserlebte, schafft die Sehnsucht nach einer neuen stärkeren Begründung der sittlichen Ideale; das orientalische Empfinden eines unlöslichen Zusammenhanges von Gott

und Mensch wirkt mit, ihn auf Platos religiös befruchtete Philosophie zurückzuführen. Ein universelles Wissen, wie es nach ihm im Altertum niemand mehr vereinigt hat, sucht seine letzte Krönung im mystischen Schauen; der Philosoph wird zum Propheten, und die Macht seiner Sprache und Glut seiner Phantasie beeinflußt die heidnische wie christliche religiöse Literatur bis zum Ausgang des Altertums und trägt eine Fülle platonischer Vorstellungen und Worte hinüber in den Orient. Eine Umbildung des Griechentums hat begonnen, die sich unter dem Druck entsetzlicher Zeiten und eines immer allgemeineren Sünden- und Schuldgefühles wunderbar beschleunigt; bald sehen wir im Neupythagoreismus orientalischen Zauberglauben sich mit vermeintlich altgriechischer Weisheit verbinden; später in der allmählichen Umbildung des Platonismus zum Neuplatonismus eine rein orientalische Form der Ekstase zum Höhepunkt und Ziel des philosophischen Lebens werden. Immer bewährt sich der Satz: werbende Kraft besitzen und missionierende Tätigkeit üben im Hellenismus nur griechische Philosophie und orientalische Religion oder Religiosität.

Es ist selbstverständlich, daß beide auch auf das Christentum Einfluß ausüben; die Wirkung des Hellenismus auf dasselbe wird voll nur erkennen, wer beiden Bestandteilen gerecht zu werden vermag. Nun ist die Einwirkung der Philosophie auf das Christentum gewiß noch nicht genug, doch aber so oft geschildert, daß ich sie hier beiseite lassen kann. Es gilt zunächst den zweiten, eigentlich orientalischen Teil hellenistischer Religionen scharf ins Auge zu fassen. Er wird nicht ohne weiteres den alten Volksreligionen gleichgesetzt werden dürfen. Ein starker Zug zum Synkretismus hat die orientalischen

Religionen schon in der Perserzeit einander angeglichen, und schon die Einführung griechischer Worte für die Begriffe oder Naturkräfte, die man in den Göttern ganz allgemein zu suchen begonnen hatte, mußte die Ausgleichung beschleunigen. Vor allem aber mußte die intensive Missionstätigkeit, die jetzt anhebt, ihren Charakter ändern. Jede Religion wird in der Propaganda und der Diaspora anders, wird unendlich persönlicher als innerhalb eines geschlossenen Volkstums, in dem die Beteiligung an ihr selbstverständlich ist und dem einzelnen keine eigene Entscheidung auflegt, und jede wird universeller werden müssen, ja zu dem Versuch gedrängt werden, sich als die Urreligion der Menschheit zu geben. Auch die äußeren Einrichtungen werden sich den geänderten Verhältnissen anpassen müssen.

Suchen wir diese Umgestaltung alter Natur- und Volksreligionen in der Propaganda der hellenistischen Zeit zu erkennen, so ist für die ägyptische das Material reich, und besonders die Beschreibung des Isisdienstes bei Apuleius läßt Kult, Sprache und Empfindungsleben klar erkennen; für die phrygische Religion haben wir in dem heidnischen Teil der Naassener Predigt wenigstens ein längeres Originaldokument, daneben zwei kurze Beschreibungen von Gemeindefesten. Für die übrigen sind wir auf Andeutungen angewiesen. Aber wir können sie untereinander vergleichen und dadurch beleben und in Zusammenhang bringen, nicht nur weil allerlei Wechselwirkungen schon stattgefunden haben, sondern noch mehr, weil wenigstens die Hauptreligionen jetzt einen Grundzug gemeinsam haben, der sie dem damaligen Griechentum, das dem Gebildeten Gott immer transzendenter gemacht, immer weiter von dem Menschen abgerückt hat, schroff entgegenstellt: Osiris, Attis, Adonis sind Menschen

gewesen, gestorben und als Götter auferstanden. Wenn wir uns mit ihnen vereinigen, sie in uns aufnehmen oder sie anziehen, haben wir die felsenfeste Gewißheit der eigenen Unsterblichkeit, ja Göttlichkeit. Auch der Glaube an Mithras, den Mittler zwischen Gott und Mensch, scheint wenigstens ähnliche Züge angenommen zu haben. Aber die alten nationalen Mysterien, die für Ägypten auch Herodot bezeugt, Darstellungen der Erlebnisse des Gottes und mindestens seit früh-hellenistischer Zeit auch der trauernden, suchenden und endlich findenden Göttin, die Klage um den gestorbenen Adonis und die Begrüßung des auferstandenen, die Hauptdarstellungen des Attisglaubens — alle diese heiligen Handlungen (alt oder neu eingeführt) scheinen im hellenistischen Kult Teile eines kunstvoll geordneten Gottesdienstes geworden und ganz oder doch für die Gemeinde öffentlich. Ob wir sie noch Mysterien nennen wollen, macht wenig aus, wenn wir sie nur scharf von jenen rein persönlichen Mysterien trennen, die wir daneben im ägyptischen, phrygischen und persischen Kult nachweisen können. Zu der Isisgemeinde gehören 'Zugewandte' verschiedenen Grades, Gläubige oder Proselyten, *advenae*, wie sie auch hier heißen. Sie nehmen teil am Gottesdienst und betreten den Tempel; ja sie dürfen in dem heiligen Bezirk selbst Wohnung nehmen. Dennoch sind sie geschieden von denen, die sich der Gottheit verlobt und ihr Leben ihr zu eigen gegeben haben, den Mysten, auch wenn diese in der Welt leben. Diese haben 'das Joch auf sich genommen' und sich, wie es hier, in anderen Mysterien, auf welche schon Livius bezug nimmt, und im Mithraskult heißt, zu dem heiligen Kriegsdienst gemeldet. Ein Diensteid, *sacramentum*, ver-

pflichtet sie auf Lebenszeit. Der Dienst ist schwer, eine strenge Askese mit ihm verbunden, und viele beben davor zurück. Denn so weitherzig gerade der Isiskult gegen die Proselyten ist, so streng hält er darauf, daß die Mysten bis in die Äußerlichkeiten die rituellen Vorschriften mitmachen, die in der Heimat für den Priester gelten. Schon dies konnte zum Verständnis der von Apuleius andeutungsweise beschriebenen Isis-Mysterien führen, welche ich schon vor Jahren als Nachahmung der heiligen Handlung erweisen konnte, die den Pharao bei seiner Thronbesteigung zum Gott macht. Den Tempel umwandelnd und die Götter begrüßend vollzieht er symbolisch die Himmelswanderung durch die zwölf Stunden der Nacht, durch welche der Gestorbene zu Gott wird oder aus Gott geboren wird. Da auch der Priester, wenigstens soweit er als Vertreter des Pharao handelt, göttliche Kraft hat und Gott ist, so ist wohl möglich, daß auch schon der nationale Kult eine entsprechende Priesterweihe wenigstens für die höheren Stufen kannte, die ja mindestens nach späterer Anschauung auch den Zugang zu geheimem Wissen eröffnen. Weniger wahrscheinlich wäre eine andere Erklärung, daß man nämlich in den Kultgemeinden des Auslandes, in denen eine Bestallung des Priesters durch den König oder seinen Stellvertreter rechtlich wie faktisch unmöglich war und die Forderung priesterlicher Abstammung von Anfang an fortfallen mußte, und ebenso in den freieren Kultverbänden des Mutterlandes als Ersatz frühzeitig jene alte Königsweihe heranzog. Aus der Zahl der Geweihten beruft dann der Gott, d. h. die Cooptation der eigentlich amtierenden Priester, den einzelnen je nach dem Einfluß römischer Kollegienordnung zu einer zeitlich beschränkten oder lebensläng-

lichen Stellung. Auch im phrygischen Kult sehen wir eine zunächst dem Gemeindekult dienende Opferhandlung, an welcher der Priester obersten Grades beteiligt ist, das Taurobolium, zur Weihe des Mysten, zu dem Bad der Wiedergeburt werden. Die eigentlichen Mysten sind auch hier ein Volk von Priestern. Der Unterschied dieser persönlichen Mysterien von jenen Volks- oder Gemeindemysterien ist wohl klar: der Myste schaut nicht mehr, was Osiris oder Horus erlebt hat, sondern erlebt es selbst und wird dadurch Osiris oder Horus, wie ja auch der Gestorbene selbst zum Osiris wird.

Das Band zwischen Gott und Mensch kann gar nicht enger und stärker gedacht werden, und ein Gefühl nicht nur lebenslänglicher Dankbarkeit, sondern persönlicher Liebe, die in ihren Äußerungen bis ins Sinnliche geht, verbindet beide. Rechnen wir hinzu, daß hier, in der Diaspora, um so zu reden, jede dieser Gottheiten eine bestimmte Heilsbotschaft hat — von einem Evangelium der Isis, dessen Text wir noch haben, hat man jüngst wenigstens mit gewissem Recht gesprochen —, daß der Glaube (πίστις, *fiducia*) an sie ein persönlicher Willensakt ist, eine göttliche Kraft, die, auf persönliche Erfahrung im Mysterium begründet, ausdrücklich aller philosophischen Überzeugung entgegengestellt wird, daß die Predigt bestimmte Formen angenommen hat — wir kennen Dankgebete, Auslegungen heiliger Texte und Missionspredigten —, daß feste Bekenntnisse die Gemeinden zusammenhalten und eine reiche Literatur von Wundererzählungen und Visionsberichten der Erweckung wie der Erbauung dient, so begreifen wir die wunderbare Anziehungskraft, die diese hellenistische Form orientalischen Glaubens auf den religiös verarmten Okzident üben mußte.

Wollen wir die Eigentümlichkeit jenes Glaubens richtig würdigen, so müssen wir zunächst einen Blick auf die Entstehung der Gemeinden werfen. Schon die Verpflanzungen größerer Volksmassen, die innerhalb eines Weltreiches oder Kulturgebietes ein Herrschergebot oder der friedliche Zwang des Handels bewirkt, lösen bis zu gewissem Grade den nationalen Charakter der Volksreligionen und beeinflussen ihr Wesen. Ich darf Sie an die jüdische Diaspora und jene überraschende Entdeckung nur erinnern, daß schon in der Perserzeit eine jüdische Militärkolonie in Assuan ihren eigenen Jahvetempel mit einem stark synkretistischen Kult hat, eine Kolonie, die sich als jüdisch empfindet und mit der Leitung des Nationalkultes in Jerusalem in Berührung, aber auch im Streite steht. Wenn in Athen frühzeitig ägyptische Kaufleute sich landsmannschaftlich zusammenschließen und als kultlichen Mittelpunkt ihrer Vereinigung ein Isisheiligtum gründen, so wird Kult und Anschauung sich ähnlich zunächst den Umständen, bald auch der Umgebung anpassen, und neue von hier aus beeinflußte oder begründete Heiligtümer oder Kulte werden noch stärker hellenisiert sein. Noch einschneidender sind die Änderungen bei den aus politischen Gründen übernommenen Kulten. Wenn der hellenistische Herrscher Ägyptens, um die beiden Bevölkerungsklassen seines Landes einander näher zu bringen, aus der Fremde einen neuen Gott Serapis holte, so mußte er ihn zwar den ägyptischen Vorstellungen so eng wie möglich anpassen und an vorhandene Worte und Begriffe anschließen. Die griechischen Städte aber, die, um ihm zu huldigen, unmittelbar danach den Kult offiziell übernahmen, brauchten weder einen ägyptischen Priesterstand zu übernehmen — kaum daß einmal ein Ägypter als Be-

rater des griechischen Priesters erscheint — noch den Kult in allen Einzelheiten nachzuahmen. Sie konstituierten ihn ja neu, und der rein repräsentative Charakter des Poliskultes ließ Einzelheiten schwerlich als wichtig erscheinen. Innerlicher war das Verhältnis zu der fremden Religion notwendig in jenen privaten und freien Kultgemeinschaften, die sich bald selbst bis ins Mutterland Ägypten übertrugen. Wählte der einzelne für seine Verehrung einen fremdländischen Gott, so mußte wohl gerade das dem heimischen Kult Entgegengesetzte, das Neue, ihn anziehen. Aber auch dann mußte die Individualität des Begründers oder Leiters der Vereinigung besondere Wichtigkeit gewinnen, eine getreue Nachahmung der kultlichen Einrichtungen einer orientalischen Volksreligion aber auch aus äußeren Gründen in manchem unmöglich sein. Wie weit sich dann in späterer Zeit privater und öffentlicher Kult gegenseitig beeinflussen und durchdringen, entzieht sich zurzeit noch wenigstens meiner Kenntnis; nur daß mit der Steigerung des religiösen Bedürfnisses das orientalische Element stärker, der Zauber des Rätselhaften und doch durch uralte Tradition Beglaubigten zwingender wird, können wir erkennen oder ahnen.

Die rasche Verbreitung jener Kulte auch in entlegene und vom Handel kaum berührte Orte können wir nicht verstehen, wenn wir die wenigen Notizen über die Tätigkeit wandernder Diener einzelner orientalischer Gottheiten nicht scharf ins Auge fassen. Offizielle Priester, die an einem bestimmten Heiligtum des Mutterlandes angestellt sind, möchte ich in ihnen nicht sehen und habe ich nie in ihnen gesehen. Aber sie geben sich als Priester und Propheten und beglaubigen ihre Verkündigung durch den ekstatischen Geist ihrer Rede und durch

Weissagung und Wunder. Die berühmten Abschnitte, in denen Livius als Lehre für die eigene Zeit Aufkommen und Unterdrückung eines offenbar hellenistisch-orgiastischen Mysterienkultes in Italien im Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. eingehend berichtet, scheinen mir besonders lehrreich. Das Ziel ist die σωτηρία. Der Einweihungsritus versinnbildlicht eine geschlechtliche Vereinigung mit dem Gott; wir hören von sakralen Mahlen, geheimen Gebeten, gottbegeistertem Reden (προφητεύειν) und nächtlichem Lichtertragen. Den Kult hat ein wandernder Grieche zuerst nach Etrurien gebracht, seine einheimischen Schüler oder Schülerinnen verbreiten ihn, immer neue Gemeinden bildend, rasch über Italien; sie gestalten ihn 'auf Grund göttlicher Offenbarungen' sogar entscheidend um. Wie jener Grieche, so scheinen bald danach Magier und Chaldäer oder ägyptische Wundertäter Italien zu durchziehen. Schon um Ciceros Zeit übt ein vornehmer Römer Nigidius Figulus all jene Zauber, zu denen unsere Papyri Anweisung geben, und tut es, um einer hellenistischen Lehre durch Wunder Beglaubigung zu schaffen; schon er gründet zugleich eine Art Gemeinde. Daß er in den kleineren Städten Italiens schon Vorgänger gehabt hatte, zeigt die jüngste italische Komödie. Eine allgemeine Vorstellung von dem θεῖος ἄνθρωπος, dem Gottmenschen, beginnt sich durchzusetzen, die tiefstes Erkennen, Seher- und Wunderkraft und eine Art persönlicher Heiligkeit verbindet. Ohne diese Vorstellung blieben Erscheinungen wie der Prediger und Wundertäter Apollonios von Tyana oder der Seher und Religionsgründer Alexander von Abonoteichos unverständlich. Schon vorher beginnt der römische Große neben dem Philosophen oder an dessen Stelle sich als Seelsorger

den orientalischen Propheten zu halten, jener Sergius Paulus der Apostelgeschichte kaum anders als Memmius, der Gönner des Lukrez. Es gilt in der erzählenden Literatur als selbstverständlich, daß solche Männer die Zukunft voraus wissen, Kranke heilen oder gar Tote auf Augenblicke wieder beleben können. Im Leben ist Prophet der ehrenvolle, Goët der verächtliche Titel für sie. Die Erklärung bietet offenbar der Charakter orientalischer Religionen. Für den Stoiker Chairemon, den Lehrer des Nero, besteht die ägyptische Religion in einem astrologisch gewendeten Naturkult und in Zaubergebeten, dem Mittel, wie man den Sternenzwang bricht. Das wird begreiflich, wenn wir im Tageskult des ägyptischen Priesters sehen, wie jede Kulthandlung eigentlich ein Zauber ist, und bedenken, daß die unlösliche Verbindung von übernatürlichem Wissen und Wunderkraft, die jetzt im Hellenismus als selbstverständlich gilt, ihre einfachste Erklärung in jener Grundanschauung der Mysterien findet, daß sie mit Gott vereinen und zu Gott machen. Überall tönt uns ja entgegen, daß nur durch diese Vereinigung der Zauberer seine Wunder tut und Seher oder lehrender Prophet die Zukunft oder die Geheimnisse Gottes schauen; ja wir hören, daß diese Vereinigung zurückwirkt und man, indem man zaubert oder die Zukunft erfährt, unsterblich wird. Kein Wunder, daß der Zauberbrauch beständig die Mysterien nachahmt und nur denselben Gedanken in immer neue Formen kleidet, individuell, weil von allem Gemeindekult gelöst. So zeigen die zahlreichen in Ägypten gefundenen und in der Mehrzahl wohl hier entstandenen Zaubertexte, wie groß hier in junghellenistischer Zeit die Bedeutung jener persönlichen Mysterien geworden ist. Es ist

die natürliche Rückwirkung der Diaspora auf das Mutterland.

Ein festes Lehrsystem hat, wie wir mit Bestimmtheit sagen können, trotz ihrer Pflege in geschlossenen priesterlichen Verbänden weder die ägyptische noch die phrygische, wahrscheinlich auch nicht die persische Religion gehabt, als sie ins Ausland vordrangen; die schon hierdurch bedingte lokale Verschiedenheit steigerte sich noch durch die Art der Übertragung und die Auswahl der Götter, die wenigstens die ägyptische Religion bot. Bald die eine, bald die andere Gottheit rückt in den Mittelpunkt, den die philosophische Bildung der Zeit noch mehr als das Bedürfnis des Kultes erfordert. Schon Martial verspottet als in Rom allgemein bekannt eine Heilsbotschaft, die in dem Bekenntnis zu Hermes als dem dreieinigen Weltgott gipfelt: *Hermes omnia solus et ter unus.* Ihm nachgebildet und doch entgegengesetzt ist eine andere, inschriftlich erhaltene Bekenntnisformel: *Isis una quae es omnia.* Es sind die beiden größten Offenbarungsgottheiten der hellenistisch-mystischen Literatur. Von einer Geheimlehre der Anubis-Verehrer redet Plutarch, und eine Bekenntnisinschrift der Diaspora zeigt uns diesen Gott, der sonst wohl der Diener aller Götter heißt, ganz für Horus eingesetzt als Weltenherrscher. Ja, selbst Gemeinden ein und derselben Gottheit weichen in einzelnen Formen voneinander ab und scheinen nicht in engerem Zusammenhang; als Apuleius, der in Korinth die Weihen empfangen hat, nach Rom kommt, ist er Proselyt, 'zwar nicht in der Religion, aber in diesem Tempel'; eine Wiederholung seiner ersten Weihe könnte er, wenn die Göttin sie befiehlt, nicht in Rom, sondern nur in Korinth vornehmen lassen.

Noch seltsamer ist ein zweiter Zug. Wenn der Myste der Isis zum Dank für die erlangte σωτηρία sein ganzes Leben gelobt und in ihr Heer eintritt, so müßte er folgerichtig damit auf den Kult und die Mysterien wenigstens der nichtägyptischen Götter verzichten. Gerade das Umgekehrte zeigen die ägyptischen und die mit ihnen seltsam übereinstimmenden phrygischen Mysteriengebete. Alle Mysterienreligionen des Altertums geben sich in hellenistischer Zeit als für alle Menschen bestimmt, aber alle erkennen sich untereinander an. Jede will die Urreligion geben, die den ersten Menschen von Gott gelehrt ist; aber diese Urreligion haben alle anderen Menschen von hier angenommen; alle Völker verehren unter wechselnden Namen und Kulten dieselbe Gottheit. So kann der einzelne Mysterienkult, der immer von dem Ort ausgehen soll, wo die ersten Menschen erstanden, nur noch beanspruchen, den richtigsten und wirksamsten Namen und Ritus zu bieten. Aber ist der überhaupt noch voll bekannt? Kann ein Mensch zwischen den verschiedenen Ansprüchen heiliger Traditionen entscheiden? Es scheint mir nicht unwichtig, daß dieser Zweifel in den Gebeten selbst ausgesprochen wird. Mitwirkt ferner die unmerkliche Wandlung des Empfindens in dem Weltreich. 'Die Götter müssen wir uns allgemein (κοινοί) halten', so ruft Plutarch, wenn er versucht, die Isis-Botschaft dem gebildeten Griechen verständlich zu machen, d. h. philosophisch zu deuten. 'Wir dürfen die Menschheit nicht berauben, indem wir durch Betonung der Äußerlichkeiten im Mythos und seiner Deutung eine so starke Religion national und lediglich zum Besitz der Ägypter machen.' Wohl ist die Begründung im wesentlichen noch stoisch. 'Wie Sonne und Mond dieselben bleiben und nur von den verschiedenen

Völkern verschieden benannt werden, so bleiben der allbeherrschende Logos und die Vorsehung überall dieselben, wenn auch Namen und Kult wechseln. Die Symbole, unter denen die einzelnen Religionen die Lehre von ihnen bergen, mögen bald schärfer, bald undeutlicher ausgeprägt sein, alle wollen sie nur den Geist zu Gott führen, und alle bieten sie, äußerlich gefaßt, die Gefahr des Aberglaubens oder der Gottlosigkeit.' Aber wir empfinden leicht, daß diese Sätze nimmermehr die Wertschätzung der Einzelreligion begründen würden, die aus der Mahnung, die Menschheit nicht zu berauben, spricht. Ihr liegt ein tiefes Empfinden von der Kraft der Einzelreligion zugrunde, deren heilsame, durchaus nicht bloß auf das niedere Volk beschränkte Wirkungen man nicht national umgrenzen darf. Je mehr Symbole der einzelne vergleicht und richtig deutet, um so sicherer wird er des allen gemeinsamen Kernes werden. Daß dieser Kern sich in den Mysterien am deutlichsten enthüllen wird, sagt Plutarch hier nicht ausdrücklich, doch ist es die allgemeine Anschauung, die in den Begriffen der 'Geheimnisse Gottes' und der 'Eingeweihten' ihre beste Stütze hat, und auch Plutarch glaubt, daß in den Mysterien eine göttliche Kraft mitgeteilt wird, die zur Erkenntnis der Wahrheit hilft. So wird jene wechselseitige Anerkennung der verschiedenen Mysterien, die uns zunächst so seltsam berühren mußte, ebensosehr durch den Zauberglauben bei den niederen wie durch die philosophische Vertiefung der Religion bei den höheren Naturen begünstigt. Auf beide wirkt die Überzeugung, daß der Myste in der heiligen Handlung eine göttliche Kraft des Handelns oder Erkennens erwirbt; so mag er selbst entscheiden oder vielmehr ausgleichen.

Es ist bekannt, daß das Leben dem durchaus entspricht. Gottesfürchtige Männer benutzen jede Gelegenheit, sich in ein neues Mysterium einweihen zu lassen, und verbinden in sich mit den wiederbelebten griechischen die verschiedensten orientalischen Weihen. Was sie von ihnen erwarten, ist naturgemäß verschieden; beziehen doch viele die σωτηρία, die in allen verheißen wird, zunächst auf das äußere Leben, Errettung aus Gefahren, Erfolg im Berufe, Schutz vor Krankheit — es ist bezeichnend, daß schon in den italischen Bacchanalien für einen Kranken die Weihe nach der Genesung gelobt wird, wie später ganz allgemein im hellenistischen Kult — aber selbst dann ist, wie Apuleius zeigt, mit der äußeren Hilfe eine Verheißung für das Fortleben im Jenseits verbunden. Tiefere Naturen suchen von früh an in dem Mysterium neue Erkenntnis und Steigerung der Göttlichkeit des eigenen Ich. Jede neue Vereinigung mit Gott muß sie erhöhen. So wird die Religion des einzelnen und gerade des Frommen synkretistisch und damit zugleich individualistisch, sie wird ganz sein eigen.

Naturgemäß bringt der Zauber das Gegenbild. Den Namen desselben Gottes ägyptisch, syrisch, phrygisch, persisch, auch hebräisch zu nennen, wird allgemeiner Brauch, und das Bestreben, zu einer mystischen Urreligion emporzudringen, zeigt sich in dem Versuch, auch die Sprache der 'Engel' oder der Gotteskräfte oder bestimmter Urgötter hinzuzunehmen, und seltsam, aber doch auch leicht verständlich verbinden sich hiermit die Anrufungsformeln, die ein bestimmter, durch Wunderkraft besonders begnadigter und beglaubigter Mann der näheren Vergangenheit oder Gegenwart verwendet und gelehrt hat; vielleicht war ihm eine besonders wirksame Sprache offenbart. Wenn die Apostelgeschichte die

Heiden von Paulus sagen läßt, 'er bringt neue Namen der Götter', oder wenn Simon in ihr von Petrus sich taufen lassen und seinen Zauber kaufen will, so entspricht das durchaus dem Bilde, welches die Papyri gewähren. Und weiter entspricht ihm die Geheimliteratur, die lange vor unserer Zeitrechnung beginnt; theologische, astrologische, alchemistische und andere Schriften mischen ägyptische, persische, syrische, phönizische und selbst jüdische Lehren, die sich immer als Offenbarungen eines Gottes geben, der bald unmittelbar, etwa in Form der Unterweisung eines jüngeren Gottes zu uns spricht, bald seine Geheimnisse einem der Könige oder Wundertäter der Vorzeit offenbart hat. Nicht selten freilich spricht auch der wirkliche Verfasser in eigener Person zu uns, gibt seine Lehre und legitimiert sie, indem er vorausschickt, wie er sich mit Gott oder Gott sich mit ihm vereinigt hat; ja selbst wo Götter redend eingeführt werden, begründen sie ihre Kenntnis oft durch ihre mystische Vereinigung mit dem Urgott. Die Formen dieser Vereinigung aber entsprechen für Mensch und Gott in der Regel streng den Bildern und Riten der Mysterien.

Wir erkennen leicht einen nicht minder wichtigen Grundzug dieser Religionen: neben der Berufung auf eine Uroffenbarung und Tradition steht als zweite Quelle des Glaubens eine immer fortwirkende unmittelbare Offenbarung des Gottes an seine Diener. Den Höhepunkt des religiösen Lebens bildet die Ekstase, die ihre vollste und untrüglichste Form im Mysterium erreicht. Vereinigt sich in ihm der Mensch mit Gott, so muß er hierdurch unmittelbares, von allem Früheren unabhängiges Wissen gewinnen, und redet von nun an Gott durch den ihm geweihten Diener, so steht für den

Gläubigen diese neue Botschaft gleichberechtigt neben, ja über den früheren. Das legen nicht etwa wir Modernen hinein; es ist allgemeiner orientalischer Glaube. Der Pharao ist Gottes Sohn und Gott, also kennt niemand die Götter wie er, und ein Echnaton betet: 'Du bist in meinem Herzen, kein anderer kennt dich außer deinem Sohne Echnaton; du hast ihn eingeweiht in deine Gedanken und in deine Kraft.' Auf Grund dieses Glaubens ändert er die Religion seines Volkes, wie auf Grund seiner sakralen Stellung und der aus ihr folgenden göttlichen Offenbarung der Ptolemäer den Serapiskult einführt. Aber auch für den Priester bleibt bis zum letzten Ausgang des Heidentums die Offenbarung und das unmittelbare Schauen Wirkung und Höhepunkt des wahren Kultes; er sieht den Gott, und der Gott spricht aus ihm; nur deshalb konnte man für die höchste Priesterklasse die griechische Bezeichnung Prophet wählen. Ähnlich behauptet jeder Zauberer, daß er allein Namen, Gestalt und Geheimnisse seines Gottes kennt, und ersinnt daraufhin neue Formeln. Von derselben Anschauung geht vor allem die theologische Literatur aus, in der jeder neue Verfasser selbst in den wichtigsten Fragen ganz frei aus eigener Offenbarung die frühere ergänzt oder abändert. Die Polemik ist dabei oft außerordentlich scharf; nur wenn der Fiktion nach Götter selbst sprechen und einander berichtigen, geschieht es in der verbindlichen Form, der Urgott habe dem Rivalen nicht alles offenbaren können, da dieser noch zu jung oder noch nicht in die höchsten Mysterien eingeweiht gewesen sei. Dem Rechte nach muß jeder der Vereinigung mit Gott Gewürdigte autonom sein. Er darf jedem anderen, zumal dem Ungeweihten, alles Urteil über das, was er erschaut hat, absprechen und kann und muß selbst

doch über alles urteilen. Offenbarung macht frei.

Der Widerspruch, in den die beiden Prinzipien des Glaubens an eine Uroffenbarung und Tradition und an eine fortwährende Offenbarung und eigene Schau notwendig treten müssen, wird innerhalb eines Gemeindekultes weniger zutage treten: was an sinnlichen Wahrnehmungen dem Novizen geboten wird, um seine erregte Phantasie zu lenken, ist immer dasselbe, und ein vorhergehender Unterricht oder besser eine Verheißung dessen, was er schauen wird — wir haben jetzt in der Mithrasliturgie eine literarische Nachbildung —, sorgt dafür, daß er die Lichterscheinungen, Gesichte und Stimmen richtig deutet. Man begreift leicht, daß eine Gemeinde die in einer anderen vollzogene Weihe nicht als für sich vollgültig betrachten kann und erst auf Grund der eigenen Weihe den Betreffenden zum Priester erhebt.

Noch freier muß der einzelne werden, sobald im Gottesdienst und selbst in dieser seiner höchsten Erhebung die Kulthandlung zusammenschrumpft oder wegfällt und das ganze Erlebnis in die erregte religiöse Phantasie verlegt wird. Es ist die letzte und für uns wichtigste Stufe antiken Mysterienglaubens. So mag ein Beispiel, das zugleich warnen möge, die in unseren theologischen Behandlungen der Sakramentlehre üblichen Distinktionen auf die Antike zu übertragen, das, was ich meine, erst einmal kurz erläutern.

Zu den Formen, in denen ursprüngliche Völker sich die höchste religiöse Weihe, die Vereinigung mit Gott, vorstellen, gehört mit Notwendigkeit die einer geschlechtlichen Vereinigung, durch welche der Mensch das innerste Wesen und die Kraft eines Gottes, seinen Samen, in sich aufnimmt. Die zunächst ganz sinnliche

Vorstellung führt an den verschiedensten Stellen unabhängig zu heiligen Handlungen, in denen der Gott durch menschliche Stellvertreter oder ein Symbol, den Phallos, dargestellt wird. Frühzeitig erstarrt dann an dem einen Ort die heilige Handlung zur unverstandenen Repräsentation, an einem andern empfängt sie eine Umdeutung, nach der nur die Seele solcher Vermischung mit der Gottheit gewürdigt wird, an einem dritten soll eine künstliche Überreizung der Phantasie eine Art inneres und dennoch körperliches Erleben herbeiführen. Die verschiedenen Stufen stehen in den hellenistischen Kulten fast gleichzeitig nebeneinander. Von jenen mehrfach erwähnten Bacchanalien ab bis zum Ende des christlichen Gnostizismus bildet in einzelnen Kulten die geschlechtliche Vereinigung mit einem Diener des Gottes die Weihe, die in den Himmel erhebt und dort mit Gott vereinigt. Ein zufällig im Leben des Apollonius von Tyana erhaltenes Geschichtchen belehrt uns, daß bei den heidnischen Kilikiern sogar dieselben Formeln wie in zeitlich und räumlich weit entfernten christlichen Gemeinden üblich waren. Dieselbe Grundvorstellung finden wir im alten Ägypten, wo uns bekanntlich bildliche Darstellungen und Inschriften eingehend schildern, wie der Pharao in der geschlechtlichen Vereinigung des Gottes mit der Königin-Mutter gezeugt wird; sie wird durch die heilige Handlung selbst zur Göttin. Neben ihr erscheinen auch andere Frauen in einer Art sakralen Würde als Nebenweiber oder Geliebte des Gottes, und die Vorstellung einer rein körperlichen Vereinigung des Gottes mit einem irdischen Weibe wird noch in hellenistischer Zeit in griechisch geschriebenen theologischen Schriften gerechtfertigt. Dem entspricht in der Diaspora ein Mysterium, das z. B. von den vornehmen Frauen

Roms um Beginn unserer Zeitrechnung erstrebt und von den Gatten geduldet wird: der Gott beruft seine Erwählten zu einer Nachtfeier in den Tempel, um sich dort ihnen zu vermählen. Die Phantasie soll dabei allein tätig sein, aber wie sie erregt wird, zeigt, daß die Frau eines Senators gar kein Arg hat, als für den Gott von den betrügerischen Priestern ein wirklicher Mann untergeschoben wird, sondern sich der ihr zuteil gewordenen Gnade vor ihrem Gatten und ihren Freundinnen rühmt. In der Geheimliteratur verkündet Isis, daß sie das höchste Wissen, welches sie jetzt offenbaren wolle, in der geschlechtlichen Vereinigung mit dem Urgott empfangen habe, um es dereinst ihrem Sohne, seiner Verkörperung, zu verkünden, und der Zauber schreibt dem Adepten vor, ein Brautgemach zu rüsten und in ihm den πάρεδρος δαίμων zu erwarten. 'Naht der Gott, so presse Mund auf Mund, und er wird mit dir tun, was die Männer tun mit ihren Weibern.' Der Erfolg ist Wissen der Zukunft, Wunderkraft und Unsterblichkeit. An den Brauch eines Teiles der christlichen Valentinianer, statt der Tauffeier ein Brautgemach zu rüsten, in welchem der Myste das Niedersteigen des πνεῦμα erwarten soll, oder an die Prophetenweihe des Gnostikers Markos brauche ich nur zu erinnern, in welcher das Weib sich bereiten muß, wie die Braut für den Bräutigam, und durch die wunderkräftige Vermittlung und das Wort des Markos den Samen Gottes und damit den Geist der Prophetie, d. h. der pneumatischen Rede, in sich aufnimmt. Ganz ähnlich betet in der Erzählung der Thomas-Akten der Apostel im Brautgemach über den königlichen Neuvermählten; als er fortgegangen und das Gemach verschlossen ist, ist plötzlich Christus bei ihnen, und in der geschlecht-

lichen Vereinigung mit ihm werden beide der Unsterblichkeit und der künftigen himmlischen Hochzeit mit ihm gewiß. Nur müssen sie auf Erden jeden Geschlechtsgenuß meiden; sie verlören sonst wieder den Samen der Unsterblichkeit. Dieser, übrigens weit verbreiteten Vorstellung entspricht es, wenn Hieronymus ernsthaft zweifelt, ob Gott den Fehltritt einer Nonne, den Ehebruch gegen sich, überhaupt vergeben kann. Die ursprünglich sinnliche Vorstellung wird dann rein bildlich: jede Sünde ist ein Gefährden des göttlichen Samens in uns, eine Untreue gegen den himmlischen Bräutigam der Seele oder der Gemeinde. Schon Dieterich erkannte, daß hiernach das Rätselwort eines so ganz hellenistischen Schriftstückes, wie der erste Johannesbrief es in allen Einzelheiten ist, gedeutet werden müsse: 'wer aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt'; nur ist zweifelhaft, wie weit der Ursprung der Vorstellung hier noch klar empfunden wird; finden wir doch schon in spätägyptischen Texten als Begründung der Kunstfertigkeit und Vortrefflichkeit eines Menschen, daß er den Samen aller Götter in sich trägt. Alle Stufen von der rohsten sinnlichen Vorstellung bis zu der mystischen Empfindung einer Seelenhochzeit oder dem ganz bedeutungslos gewordenen sprachlichen Bilde, von dem wirklichen δρώμενον mit äußerem Geschehen oder Symbolen eines solchen bis zur flüchtigen Erweckung einer Vorstellung, vom Eingreifen eines weihenden Propheten oder Wundertäters bis zur Wirkung durch das geschriebene Wort lassen sich hier nachweisen. Aber selbst, wo das ganze Mysterium zum Bilde verblaßt scheint, wie in der christlichen Großkirche, übt noch das Bild eine unheimliche, das Leben mannigfach beeinflussende Kraft. Die Mahnungen des

„Same" of Sophokl. Antig. 949.

Hieronymus, wie die Nonne auf ihrem Lager mit dem Bräutigam Liebesworte tauschen und was sie von ihm zu erfahren glauben soll, unterscheiden sich von den Vorschriften heidnischer Zaubertexte nur durch die eingehendere und sinnlichere Ausführung und die Verwendung des Hohen Liedes.

Jenes Fortfallen der heiligen Handlung und Verlegen des ganzen Vorganges in das innere Erleben des Mysten mußte bei den verschiedenen Mysterienvorstellungen aus verschiedenen Gründen und verschieden schnell eintreten. Bot die Anstößigkeit einzelner aus uraltem Naturkult übernommener Handlungen bei den einen den Anlaß, so bei anderen vielleicht rein äußerliche Gründe wie das Fehlen eines Tempels und eines so komplizierten Apparates, wie ihn z. B. das von Apuleius beschriebene Mysterium der Himmelswanderung verlangt. Selbst wo die Gründe zu der Umgestaltung nur in der Vergeistigung der Religion liegen, können verschiedene Faktoren wirken. Daß am Opfer nicht die Gabe, sondern die Erhebung des Herzens zu Gott das wichtige ist, hat auch im Orient an verschiedenen Stellen frommer Sinn erkannt und ganz unabhängig vom Orient die griechische Philosophie immer wieder betont. Es ist ganz unmöglich, die allgemein hellenistische Anschauung, daß der wahre Kult ein beständiges Preisen Gottes, das richtige Opfer das Dankgebet ist, ausschließlich auf eine Quelle zurückzuführen. Wenn die λογικὴ λατρεία oder λογικὴ θυσία schon vor Paulus ein formelhafter Ausdruck hellenistischer Theologie geworden und von ihm nur übertragen ist, so ließen sich für ihr Aufkommen im ägyptisch-hellenistischen Kult selbst alte Gebetsformeln und die Gleichsetzung des Wortes und der Realität im Zauber als Erklärung an-

führen. Dennoch sprechen nicht nur allgemeine Erwägungen dafür, daß jene Vergeistigung der Religion und Verinnerlichung des Kultes im griechischen Denken ihre Hauptstütze und Förderung fand. Auch die Geschichte einer Formel wie λογικὴ θυσία kann das Eingreifen griechischer Philosophie oder vielmehr ihrer populären Umbildung anschaulich machen. Sie spielt auch bei der Vergeistigung der Mysterien unverkennbar eine entscheidende Rolle.

Es scheint bisher nicht beachtet, daß wir diese notwendige und allgemeine Entwicklung der Mysterienvorstellungen an einer Stelle noch genau verfolgen können. Schauen wir noch einmal auf das Isis-Mysterium bei Apuleius zurück.

Schon hat er sich zum 'Kriegsdienst der Göttin' gemeldet und wohnt als ihr Gefangener, ihr κάτοχος, im Tempelgebiet, begnadet mit beständigen Traumgesichten und teilnehmend an dem täglichen Kulte der Priester. Er glüht vor Sehnsucht und kann dennoch die Weihe nicht erlangen; die Göttin muß im Traum den Neuling wie den weihenden Priester berufen; denn beide müssen sie in ihr ἄδυτον steigen, und wer dies ungerufen tut, stirbt. Pausanias, der die gleiche Anschauung aus ägyptischem wie phokischem Isiskult kennt, erklärt ganz richtig: wer die Gottheit schaut, stirbt. Die Weihe ist, wie der Priester dem Apuleius kündet, ein freiwillig gewählter Tod und ein aus Gnaden gewährtes neues Leben (χαριζομένη σωτηρία). Die Göttin waltet der Pforten der Totenwelt und der *salus*. Der Ausdruck kehrt immer wieder, die Bedeutung schwankt zwischen 'Erhaltung des irdischen Lebens' und 'Verleihung eines neuen, höheren'. Ob unsere theologischen Erklärungen des σωτήρ-Begriffes nicht gut täten, letztere Bedeutung

auch in den Kultbezeichnungen *salutaris dea*, Ἶcιc cώτειρα, Σάραπιc cωτήρ ein wenig mehr zu betonen? Für Apuleius steht diese Bedeutung schon durch die Begründung des eben angeführten Satzes fest: 'denn das alte Leben ist abgelaufen; die Göttin aber ruft von der Schwelle der Unterwelt den Würdigen und Verschwiegenen zurück und verpflanzt ihn in ein neues Leben der cωτηρία' oder, wie es an anderer Stelle heißt, 'sie läßt ihn eingehen in ihr Reich', ihre βαcιλεία. So ist er 'gleichsam wiedergeboren'. Diese Wiedergeburt ist Wesensverwandlung, Annahme einer neuen Gestalt; *renasci* wechselt mit *reformari*, und schon die Verwandlung aus der Eselsgestalt in die menschliche gilt der Gemeinde als ein Teil jener gottbewirkten Wiedergeburt. Das Wort παλιγγενεcία wird in der hellenistischen Literatur ja auch für die 'Seelenwanderung', die Annahme einer neuen Gestalt, gebraucht. Zugrunde liegt die Anschauung, daß in jener Wanderung durch die zwölf Stunden der Nacht, die in dem Mysterium nachgebildet wird, der Tote wie der Gott zwölf verschiedene Gestalten, und zwar Tiergestalten, annimmt, ehe er die göttliche erhält oder wiedergewinnt. Eine Transfiguration, ein μεταμορφοῦcθαι oder μεταβάλλecθαι, ist für diese Vorstellung mit der Wiedergeburt, der παλιγγενεcία, unlöslich verbunden; darum kann der Bericht den Schluß eines Metamorphosenbuches bilden; daher erklärt sich ferner, daß in dem Mithrasmysterium für ἀναγεννηθῆναι auch das seltsame Wort μεταγεννηθῆναι 'Umgeborenwerden' eintritt. Auch hier heißt es dabei ausdrücklich, daß der Myste durch Gottes Wundermacht in eine bessere Natur erhöht ist.

In nächtlicher Vision erhält sowohl Apuleius wie ein von der Göttin erwählter Myste den Ruf (καλεῖται).

Die Pflicht des letzteren besteht dabei in heiligen Handlungen und in Lehren; er wird durch diese Lehren der Vater des Novizen. Als festen Titel finden wir den πατήρ im Isiskult zu Delos, in den phrygischen Mysteriengemeinden, dem Mithraskult, bei den Verehrern des θεὸς ὕψιστος und sonst. Doch wird auch im phrygischen Kult vereinzelt hervorgehoben, daß ein und derselbe Mann die Dienste des ἱερεύς und πατήρ bei der Weihe vollzogen hat. Wir müssen bedenken, daß in den Hauptreligionen des Orients das Priestertum erblich war und man wenigstens in der Zeit des Hellenismus gerade das besonders bewunderte, daß hier der Sohn vom Vater die Lehre überkomme. Hieraus ist in der Diaspora, in den Missionsgemeinden, die Forderung entstanden, daß der Myste von seinem 'geistlichen Vater' die Lehre empfangen muß. Daß alle Zauberunterweisung und Geheimliteratur des Hellenismus sich als Lehre des Vaters an den Sohn gibt, beruht auf der Fiktion der Mysteriengemeinden, daß der Unterricht, selbst wo er schriftlich empfangen wird, zum Sohne macht. Es folgt weiter, daß, wo ein fester Lehrer und Vater für alle Novizen ist, diese unter sich Brüder werden. Da sie alle die Weihe empfangen haben, sind sie natürlich auch alle ὅσιοι oder ἅγιοι. Wenn Paulus seine Gemeinden als seine Kinder betrachtet, weil er sie gelehrt hat, und ihnen doch wehrt, sich nach ihm zu bezeichnen, wie hellenistische Gemeinden sich wohl nach dem ἱερεύς und πατήρ bezeichnen, so beruft er sich darauf, daß er nicht getauft habe, also nicht als ἱερεύς aufgetreten sei; ἱερεύς ist offenbar zunächst die größere, πατήρ die kleinere Würde; wenn der Kult zusammenschrumpft oder wegfällt, wird sich das freilich ändern müssen.

In der Gemeinde, in welche Apuleius tritt, sind beide Stellungen nicht fest, aber jedesmal in einer Hand. Einer ersten Belehrung aus heiligen, in Hieroglyphen geschriebenen Büchern über das zur Weihe Erforderliche folgt ein Reinigungsbad und, von ihm wie im Zauber unterschieden, eine Taufe, ein Überrieseln mit einzelnen Tropfen einer heiligen und heiligenden Flüssigkeit. Da in den Darstellungen der ägyptischen Königstaufe die einzelnen Tropfen als Symbole von Leben und Kraft (?) bezeichnet werden, dürfen wir uns nicht wundern, in andern hellenistischen Urkunden die σωτηρία, d. h. das Heil in diesem wie in dem jenseitigen Leben, schon an die Taufe mit heiligem Wasser geknüpft zu sehen. Verschiedene symbolische Handlungen gleicher Bedeutung kumulieren sich in den Mysterien frühzeitig; andere lösen sich aus dem Zusammenhang einer kunstvoll komponierten Handlung los und werden selbständig. Nach der Taufe bringt eine neue geheime Belehrung dem Apuleius die unaussprechlich beseligende Verheißung dessen, was er sehen wird; dann folgt nach zehntägiger strenger Askese ein feierlicher Abschied von der Gemeinde, deren einzelne Mitglieder ihm Scheidegaben darbringen. Daß die Gemeinde schon am folgenden Morgen zu dem Schlußakt des Mysteriums wieder entboten wird und auch in dem entsprechenden phrygischen Brauch, den wir gleich betrachten werden, eine ähnliche Rolle spielt, legt die Vermutung nahe, daß unser rein persönliches Weihefest zugleich Gegenbild eines älteren Gemeindefestes ist, in welchem die Erlebnisse des Gottes an seinem Priester dargestellt waren. Nach Entlassung der Gemeinde steigt Apuleius an der Hand des Oberpriesters in das Adyton herab zu der eigentlichen Weihe, von der er nur verrät, bis auf die

Schwelle der Totenwelt sei er gekommen und durch alle Elemente getragen (oder gewandert) zum Licht zurückgekehrt. Aus mitternächtlichem Dunkel habe ihm leuchtende Sonne gestrahlt, die Götter der Totenwelt und des Himmels habe er geschaut und letztere aus unmittelbarer Nähe angebetet. Wir hören weiter, daß sein Leib durch zwölf Gewänder geheiligt worden ist; durch sie vollzog sich die Weihe (*sacratus*, ἁγιαcθείc); das versinnbildlicht, daß er zwölf verschiedene Gestalten angenommen hat. Als der Morgen erschienen ist, wird er dann mit dem 'Himmelsgewand' umkleidet und so, in der Rechten die brennende Fackel, auf dem Haupte den Kranz, aus dem strahlenartig Palmenzweige hervortreten, auf einem Postament vor der Göttin als Standbild des Sonnengottes aufgestellt und von der herbeigerufenen Gemeinde als Gott verehrt. Die Nennung des Sonnengottes allein, nicht des Osiris oder Horus, den wir nach ägyptischem Kult erwarten müßten, zeigt ebenso wie die Einzelbeschreibung der Tracht des Gottes, daß die korinthische Gemeinde Einzelheiten aus dem Mithraskult übernommen hat. Wohl trägt auch nach ägyptischem Glauben der Wiederauferstandene die Sonne als Diadem auf seinem Haupt und trägt das lichtfarbene Gewand des Osiris; aber sein Kranz ist ein anderer, und jene Durchwirkung des 'Himmelskleides' mit wunderbaren Tiergestalten entspricht der Tracht des 'Löwen' im Mithrasdienst. Wenn ferner der Oberpriester der Isis zu Korinth den Namen Mithras trägt, wie der Priester des Attis selbst Attis heißt, so dürfen wir wohl schließen, daß Serapis, der regelmäßige Tempelgenosse der Isis, hier nach dem alten Bekenntnis 'eins ist Sarapis, Helios und Mithras' mit dem persischen Gott identifiziert war. In rein ägyp-

tischer Form wäre Apuleius, wie schon erwähnt, als Osiris oder Horus, der Gatte der Isis und der Erste der Auferstandenen, verehrt worden.

Ein Festmahl feiert dann dies göttliche Geburtsfest, und einige Tage darf Apuleius die unnennbare Wonne genießen, des Gottes Abbild (εἰκών) zu sein. Dann läßt er das 'Himmelskleid' im Tempel, wo es für ihn verwahrt wird — er ist für den Ägypter immer das Bild des Himmels. Apuleius kehrt, wiewohl Bande unendlicher Liebe ihn halten wollen, in die Welt zurück mit dem Gelöbnis, Antlitz und Wesen der Göttin in des Herzens innerstem Schrein wahren und sich stets vor dem geistigen Auge halten zu wollen. Wir erfahren später, daß das Mysterium, wenn die Gottheit es verlangt, erneuert werden muß und nur durch das Anlegen jenes Himmelskleides erneuert werden kann. Das Kleid, oder wie ich wohl gleich sagen darf, der himmlische Leib bewirkt das φωτίζεσθαι, das an der einen Stelle körperliche Verklärung, an einer andern Erleuchtung durch Wissen bedeutet und an wieder anderen schlechthin für Geweihtwerden eintritt, freilich mit einem deutlichen Hinweis auf den Lichtglanz bei einer nächtlichen Feier.

Wir hören durch Plutarch aus einer andern Gemeinde, daß das lichtfarbene Osirisgewand dem Auserwählten, der es im Mysterium erlangt hat, nach dem Tode wieder angelegt wird; ebenso anderen ein einfacheres schwarzweißes Gewand, das sie als den Logos, das Wort Gottes, kennzeichnet. Das Gewand soll andeuten, daß der Tote mit dem Gott vereint ist und er nur ihn, sonst nichts anhat, wenn er ins Jenseits eingeht.

Die gleiche Anschauung waltet natürlich im ägyptischen Zauber. Da bringt ein Myste, dem sein Gott

erschienen ist, das Dankopfer und betet: mit deiner heiligen Gestalt bin ich zusammengekommen, durch deinen Namen habe ich Kraft erlangt, deine segensvollen Ausflüsse (oder Ausstrahlungen) in mich aufgenommen, Gott, mein Herr, und darf nun heimkehren 'im Besitz einer gottgleichen Natur' (ἰcόθεοc φύcιc). Da betet ein anderer die oft besprochenen Worte 'Komm in mich, Hermes, wie die Kinder in den Mutterschoß' und beschreibt die Wirkung 'du bist ich und ich bin du, was dein ist mein und was mein ist dein; denn ich bin dein Abbild' (εἴδωλον). Und an anderer Stelle heißt es: 'tritt ein in die Seele dieses Kindes, damit sie sich forme (τυποῦcθαι) nach deiner unsterblichen Gestalt in dem kraftvollen unvergänglichen Lichte.' — Doch zurück zu den Mysterien.

Von dem Sterben seines alten Leibes, das doch vorausgehen muß, ehe er die zwölf Übergangsgestalten und endlich die Gestalt des Gottes annehmen kann, macht Apuleius nur eine kurze Andeutung: bis in den Eingang der Unterwelt ist er geführt worden. Den Gedanken verdeutlicht das phrygische Mysterium der Wiedergeburt, der ἀναγέννηcιc, das wir freilich nur in einer Umgestaltung kennen, welche das Wasser durch Opferblut ersetzt. In ein Grab muß der Myste hinabsteigen; über ihm wird ein Stier oder Widder geschlachtet, dessen Blut durch eine Fülle feiner Röhren in das Grab geleitet wird und ihn überrieselt. Brauch und Worte entsprechen streng der ägyptischen Tropfentaufe. Zugrunde liegt die alte Vorstellung, daß das Blut, in dem ja die Seele liegt, den Toten neu belebt; so führen es im alten Grabkult Schächte auf den Toten herab. Der phrygische Myste füllt nun mit dem Blut alle Sinnesorgane, Mund, Augen, Nase und Ohren; ähnlicher

Taufbrauch ist für Ägypten sicher, denn die hellenistische Theologie denkt später, daß der niedersteigende Gottesgeist die Sinnesorgane für alles Irdische verschließt. Ursprünglich sollten sie natürlich zum neuen Leben dadurch erweckt werden. Nun trägt auch der phrygische Myste dabei ein wundersames Festkleid und auf dem Haupte den Kranz. Sind Kleid und Kranz durch das Blut gefärbt, so steigt er empor und wird von der Gemeinde als Gott verehrt. Wieder wird das Kleid (sein Taufkleid) für ihn verwahrt; nach zwanzig Jahren muß er die Weihe erneuen, legt es wieder an und wird durch es wieder Gott. Der strenge Parallelismus, besonders in der Schlußhandlung, sichert vollständig die Deutung, die Dieterich richtiger als Hepding und Gruppe erkannt hat. Es ist ein Begraben des Menschen und Auferstehen eines Gottes, nicht Sühnritus, sondern wirkliche Wiedergeburt, ursprünglich entsprechend einem Gemeindefest, in welchem der Oberpriester für den Gott eintrat, und gefeiert auch als stellvertretendes Opfer für andere. Daß auch im Mithraskult wenigstens ähnliche Vorstellungen vorkamen, zeigt in der Weihe des Löwen das Himmelsgewand, dessen Stickereien von den einen auf die Gestalten des Tierkreises, von den andern auf die Metempsychose oder Annahme bestimmter Tiergestalten gedeutet zu sein scheinen. Wir verstehen jetzt, wie in der stark ägyptisierten sogenannten Mithrasliturgie der Myste, der durch eine Himmelswanderung wiedergeboren und der Sohn Gottes werden will, seinen eigenen himmlischen Leib anruft, den Gott selbst für ihn gebildet hat in der Welt des Lichtes wie der Erdenwelt. Ihn muß er anlegen und den irdischen Leib zurücklassen, um ihn nach der heiligen Handlung wieder anzunehmen. Es ist ein pneumatischer Leib·

nur als πνεῦμα kann man Gott schauen. Der Gedanke möchte unmittelbar zu Paulus abschweifen, der ja auch von einem himmlischen oder pneumatischen Leibe redet, den Gott für ihn im Himmel aufbewahrt und den er anziehen will, nach der herrschenden Ansicht über den irdischen, nach meiner Deutung über das πνεῦμα, das er schon jetzt in sich trägt.

Doch es wird besser sein, vorher von den Mysterien zu jener hellenistisch-theologischen Literatur überzugehen, die an die Namen der altägyptischen Offenbarungsgötter Hermes, Isis, Ἀγαθὸς δαίμων oder Asklepios schließt. Die uns erhaltenen Stücke sind zunächst zeitlos, wenn auch kaum vor Beginn unserer Zeitrechnung und sicher nicht nach Ende des dritten Jahrhunderts entstanden. Wieweit diese einzig erhaltenen Reste heidnischer Theologie alten Anschauungen entsprechen, muß sich erst zeigen.

Ich greife einen Dialog zwischen Hermes und seinem Sohne Tat über die Wiedergeburt heraus. Der Sohn erinnert den Vater, daß er ihm einst gesagt habe, niemand könne die σωτηρία erlangen, er sei denn wiedergeboren, und dazu müsse man sich loslösen von dieser Welt des Scheins. Das hat Tat getan und bittet nun um die Unterweisung, die das Wunder bewirkt. Hermes weicht aus: dies kann man nicht lehren, nur Gott kann es im Herzen wach werden lassen. Der Vorgang ist eine Zeugung, der Zeugende ist Gottes Wille; freilich wirkt auch ein durch diesen Willen erkorener menschlicher Vater, ein γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας, mit, der selbst wiedergeboren, d. h. zu dem Sohne Gottes geworden, sein muß. Denn das ist die Wirkung dieser Zeugung. Man bleibt derselbe und hat doch nicht mehr dieselbe Substanz; der sinnliche und natürliche Leib

hat nichts zu tun mit der Geburt in die Wahrheit. Der neue Mensch wird das All in Allem wie Gott und besteht selbst aus den Kräften Gottes. Von seiner eigenen Wiedergeburt kann Hermes nur berichten, eine unsinnliche Schau habe er plötzlich in sich gesehen und sei durch Gottes Erbarmen durch den eigenen Leib hindurch entrückt worden in einen unsterblichen Leib, der nicht Farbe noch Maß hat oder sich berühren läßt. Er ist der Logos, und damit der Sohn Gottes, geworden. Wohl schaut der Sohn ihn noch mit irdischen Augen, aber was jener sieht, ist nur ein Trugbild; was er ist, kann niemand sehen, der mit dem Leib und menschlicher Sehkraft schaut; erst die Gotteskräfte geben jene geistige Sehkraft, die das Übersinnliche, das allein Wahrheit hat, sinnlich schaut. Während dieser Worte vollzieht sich in dem Sohne das Wunder, das zunächst ein Sterben, ein Auflösen des irdischen Leibes wenigstens in seiner psychischen Wirkung, ist; die zwölf bösen Neigungen, die aus dem Körper und durch ihn aus dem Einfluß der zwölf Stundengötter oder Gestirne stammen, entfliehen eine nach der andern, von den zehn Kräften Gottes verjagt, die sich in ihm zu einer Einheit zusammenfügen, wie bei Plutarch Isis den Logos im 'Herzen des Mysten zusammenfügt'. Jetzt kann er unsinnlich schauen und ruft: ich bin im Himmel, ich bin in der Erde, im Wasser bin ich, bin in der Luft — auch Apuleius hat sich ja in allen Elementen gefühlt —, ich bin in den Tieren, in den Pflanzen, im Mutterleib, vor Mutterleib, nach Mutterleib, bin überall. Altägyptische Zaubergeschichten, die an das Lesen eines aus der Totenwelt geholten Buches das Wissen oder vielmehr Sehen von allem, was in Himmel, Luft, Wasser und Unterwelt geschieht, knüpfen, lassen uns die Vergeistigung und

griechisch-philosophische Umdeutung eines ägyptischen Gedankens erkennen. Jenes Empfinden im All, in allen Elementen, allen Tieren und Pflanzen, außer Raum und Zeit ist mit der Wanderung und Wandelung durch die Himmelszonen und Tiergestalten verbunden.

Dem irdischen Leibe ist Tat nun entnommen; aber die Weihe ist noch nicht vollendet. Er muß in die Gotteswelt, die Ogdoas, emporsteigen; dort singen die Gotteskräfte in ihm den Gotteskräften außer ihm den Lobgesang, den freilich noch der Vater ihm vorspricht. Erst jetzt ist er Gott, Gottes Sohn, der Logos oder Mensch Gottes geworden. Die mehrfach in der theologischen wie der Zauberliteratur wiederkehrende, offenbar aus dem Semitischen übersetzte Formel, etwa Gottmensch, bezeichnet ein bestimmtes Wesen. Von nun an darf Tat mit eigenem Worte Gott preisen, ihm die λογικὴ θυσία darbringen, das Opfer, das der Logos bringt, und das nur durch den Logos gebracht wird. Als Ergebnis der ganzen Handlung bezeichnet Hermes: νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον du hast im νοῦς die γνῶσις Gottes und deiner selbst gewonnen, wie ja auch der Mithrasmyste durch den νοῦς umgeboren wird. Auch dies Mysterium schließt bekanntlich mit dem Erblicken des höchsten Gottes und dem Lobgesang des Mysten, der gestorben und in das Leben wiedergeboren ist. So bildet auch für Apuleius das Schauen der oberen Götter und ihr Lobgesang an sie den Schluß der Feier. Dann wird er selbst als Gott angebetet.

Wir verstehen, daß sich mit dieser Loslösung des Mysteriums von der äußeren Handlung, wie sie die Hermetische Schrift zeigt, die Möglichkeiten der Individualisierung und Differenzierung der hellenistischen

Religionen unendlich steigern. Auch unsere Schrift hängt mit einer Sonderlehre zusammen, welche einen Gott Noûc als Offenbarungsgott, eine Art Heiligen Geistes, unter dem Bilde des guten Hirten zu verehren gebietet. Kultbilder dieses Hirten haben sich in heidnisch-ägyptischen Gräbern gefunden und neue Zaubertexte uns belehrt, daß der Kult ursprünglich wohl an Anubis anschloß. Die religiösen Grundvorstellungen bleiben die gleichen — ihre Zahl ist naturgemäß klein, ihre Lebenskraft wunderbar — aber in allen Einzelheiten ist der Lehrer fast so frei wie der Zauberer geworden.

Daß er seine 'Mysterien' nicht mehr so streng geheim zu halten braucht, ist eine weitere, nicht minder wichtige Folge. Wer die Schrift von der Wiedergeburt als Buch veröffentlichte, erwartete, daß der Leser, wenn Gott ihn begnaden will, beim Lesen dieselbe Wirkung empfinden wird, wie Tat angeblich beim Hören; die Wunderkraft der göttlichen Offenbarung wirkt auch aus dem geschriebenen Wort. So wird in einer ähnlichen Schrift, die Gott Asklepios angeblich an König Ammon sendet, sogar vor einer Übersetzung ins Griechische gewarnt; nur im ägyptischen Urtext ist die Gotteskraft (ἐνέργεια) als unmittelbarer Erweis; übersetzt bleibt die Offenbarung nur leere Worte. Wer die Wirkung der heiligen Sprache und Schrift im Zauberglauben kennt und weiß, wie trotzdem immer das Griechische eintritt, oder bedenkt, wie im korinthischen Isis-Kult der griechisch erteilte Unterricht an ein in Hieroglyphen geschriebenes Buch schließt, wird schwerlich so naiv sein, die rein philosophischen und eng mit Plutarch sich berührenden Lehren, die auf diese Einleitung folgen, als Übersetzung eines altägyptischen Textes zu fassen. Sie soll dem Leser nur den ägyptischen Ursprung beglaubigen und

es erklären, wenn jene Wunderwirkung des Wortes nicht gleich fühlbar wird. Der Ungläubige zumal wird, wie es in einem andern Dialog heißt, es lesen und doch nicht verstehen. Diese Art Mysterienliteratur spricht nur für den Geweihten.

Sie werden sich erinnern, daß Philo von Alexandrien, der sein höheres Wissen ja immer einem unmittelbaren Verkehr seiner Seele mit Gott entnommen haben will, ganz ähnlich immer bestimmte Abschnitte seiner buchhändlerisch veröffentlichten Schriften als Mysterien bezeichnet, die nur der Geweihte lesen soll und jedenfalls nur er verstehen wird. Konventionelle, etwa aus Plato weitergebildete Phrase kann das nicht sein; Philos ganze religiöse Stellung und Selbsteinschätzung beruht darauf; dem Judentum ist es noch weniger entnommen; es erkennt, wenigstens in seiner offiziellen Ausgestaltung, einen solchen Verkehr mit Gott überhaupt nicht mehr an. Die hellenistische Theologie, die jetzt immer mehr darauf ausgeht, die Geheimnisse (μυστήρια) Gottes anzudeuten oder zu verkünden, und ihre Kenntnis einem solchen unmittelbaren Verkehr mit Gott verdanken will, bietet allein die Erklärung, und hierin sehe ich eine neue Bestätigung, daß eine der erhaltenen im Grundcharakter ähnliche Literatur schon zu Philos Zeit bestand. Wie so manche ins Erbauliche hinüberspielende Zaubervorschrift will sie den Eindruck der in einer Religion wirkenden Gotteskraft auch in dem Fernerstehenden erwecken und bei dem schon Zugewandten die Ehrfurcht vor dem Verkünder solcher Geheimnisse steigern. So schließt sie an die Form alter Geheimliteratur, ohne es selbst sein zu wollen, und beruhigt sich mit der Überzeugung oder Fiktion, daß die Gotteskraft auch dieser neuen Offenbarung doch nur dem von Gott Berufenen

oder Vorherbestimmten — auch diese Begriffe erscheinen ja selbst in der Schilderung des Apuleius — fühlbar werden kann.

In der uns erhaltenen Hermetischen Literatur bildet auch in der reinen Lehrschrift, die nichts von einer heiligen Handlung mehr fingiert und kein inneres Erlebnis in der Phantasie des Lesers mehr wachrufen will, den Schluß der Hymnus oder das Dankgebet an Gott, welches zeigt, wie fest der Verfasser auf die ἐνέργεια, die lebendige Kraft des Gotteswortes, das er bringt, vertraut. 'Wir danken dir, Höchster, daß wir durch deine Gnade dies Licht der γνῶcιc empfangen haben; erlöst durch dich (oder in die cωτηρία versetzt) freuen wir uns, daß du dich uns ganz gezeigt hast, freuen uns, daß du uns in unserm irdischen Leibe zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick; nur eine Bitte haben wir, laß uns bewahrt bleiben in deiner γνῶcιc und dieses neuen Lebens in ihr nicht verlustig gehen.' Überall in diesen Schriften klingt wieder: das Schauen Gottes, das immer ähnlich als unmittelbares Schauen und Empfinden des Alls beschrieben wird, macht zu Gott, gibt die cωτηρία. Und diese höchste Schau (θέα) heißt γνῶναι θεόν. Die γνῶcιc ist unmittelbares Erleben und Erfahren, ist eine Gnadengabe Gottes (χάριcμα), sie erleuchtet den Menschen (φωτίζει) und ändert zugleich seine Substanz; sie zieht ihn durch den Körper hinauf in die Welt des Übersinnlichen; sie ist eine Art neuen Lebens, die höchste Vollkommenheit der Seele, die Befreiung vom Leibe, der Weg zum Himmel, das Mittel des Heils, die wahre Gottesverehrung und Frömmigkeit, wie die ἀγνωcία θεοῦ stets Liebe zum Leibe und Sünde ist. Wer die γνῶcιc hat oder in der γνῶcιc ist, ist schon als Mensch θεῖοc. Daß das Wort

γνῶcιc dabei technischen Sinn hat, einen Sinn, den es in einer originell griechischen Entwicklung gar nicht haben konnte, zeigen die beiden letzten Ausdrücke οἱ ἐν γνώcει ὄντεc oder ὁ γνῶcιν ἐcχηκώc aufs deutlichste. Einen Satz, wie er in der ältesten dieser Schriften steht, τοῦτό ἐcτι τὸ ἀγαθὸν τέλοc τοῖc γνῶcιν ἐcχηκόcιν ἀποθεωθῆναι hätte auch dem Wortlaut nach ein echter Grieche ebensowenig verstehen können, wie die vielbesprochene Gegenüberstellung eines λόγοc coφίαc und eines λόγοc γνώcεωc bei Paulus oder jene seltsame Abstufung gottbegeisterter und im Gottesdienst seiner Gemeinden üblicher Rede bei demselben γλώccαιc λαλῶν ... ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώcει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ, die offenbar nach dem Maße der Verständlichkeit und der Höhe der Ekstase angeordnet ist. Daß Paulus den technischen Gebrauch des Wortes γνῶcιc im Hellenismus kennt und nachahmt, sollte schon hiernach klar sein.

Den zu Gott Erhobenen befreit nun schon im Isis-Mysterium des Apuleius die Göttin von der Macht des Sternenzwanges, der εἱμαρμένη, und wenigstens von ihren psychischen Einwirkungen befreit in dem Mysterium der Wiedergeburt die Transfiguration unseres Wesens. Es ist nur begreiflich, daß es in anderen Schriften immer wieder heißt, daß der Offenbarungsgott die Seinen heraushebt über die εἱμαρμένη und ihr Reich; sie leben schon jetzt im Jenseits, in der cωτηρία, der βαcιλεία θεοῦ. Wohl wird vereinzelt noch betont, daß der irdische Leib und sein Geschick ihr doch unterworfen bleibt, dies aber den Pneumatiker nicht kümmert, ja einmal heißt es sogar, daß dieser irdische Leib unter jenem Sternenzwang noch sündigen, Mord oder Ehebruch begehen könne. Der von Gott mit seiner Offenbarung

Begnadete sündigt dennoch nicht selbst, sondern scheint nur zu sündigen. Er ist eben nicht mehr sein Leib; sein eigentliches Ich steht über allem, über der εἱμαρμένη und über dem Gesetz. Man kann das Bewußtsein einer vollständigen Verdoppelung der Persönlichkeit des Gottbegnadeten gar nicht schärfer zum Ausdruck bringen.

Sie alle werden bei diesen Auszügen aus ägyptisch-griechischen Schriften sich nicht nur hin und wieder an Paulus erinnert haben, sondern vor allem, wenn Sie sich auch nur ein wenig an die musterhaft sorgfältigen Sammlungen in Anrichs Buch über das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum erinnern, sofort empfunden haben, daß sich alles Wort für Wort auf jene Bewegung innerhalb des Christentums übertragen läßt, welche wir Gnostizismus nennen. Wir erweitern dabei bekanntlich einen Parteinamen, den sich einige der in Frage kommenden Sekten selbst gegeben haben, und werden dies unbedenklich tun dürfen, wenn bei den Sekten, welche wir hinzunehmen, die γνῶσις, welche jenen Männern als ihr charakteristisches Merkmal, ihr Eigenstes gegenüber der sie umgebenden Welt schien, dieselbe Bedeutung hat. Aber wir werden dabei diese Bedeutung nicht von unseren Begriffen ausgehend feststellen und etwa sagen dürfen: ‘γνῶσις heißt Erkenntnis, also sind die Gnostiker Religionsphilosophen; was zu dieser Definition nicht paßt, ist nicht wahrer und für uns in Frage kommender Gnostizismus’ — das gäbe nur willkürliche Konstruktionen und bestenfalls subjektive Werturteile statt einer Erkenntnis der Entwicklung —; sondern wir werden aus dem Gebrauch jener γνωστικοὶ κατ’ ἐξοχήν erst feststellen müssen, welchen Sinn die Zeit mit dem früh technisch gewordenen Worte verband: unmittelbares, aus direktem Verkehr

mit der Gottheit entnommenes Wissen ihrer Geheimnisse, die dem natürlichen Menschen und seinem Verstande verborgen bleiben müßten, ein Wissen zugleich, das auf unser Verhältnis zu Gott und selbst auf unsere eigene Beschaffenheit, unsere φύσις, entscheidende Rückwirkungen übt — kurz so ziemlich das gerade Gegenteil von Philosophie oder selbst Religionsphilosophie. Unter diesem Gesichtspunkt werden gerade jene phantastischen Systeme, für deren Begründung man sich nur auf Offenbarung berufen kann, und die Mittel, diese Offenbarung, d. h. eine unmittelbare Schau Gottes, zu gewinnen, die entscheidenden Merkmale werden, nach denen wir die übrigen Sekten beurteilen. Das Resultat ist, daß sich, eben weil dieser Begriff der γνῶσις allgemein ist, nur wenige Sekten als solche nach ihr nennen. Die übliche Terminologie besteht im wesentlichen zu Recht, weil für den einzelnen in den verschiedensten Sekten und trotz der verschiedensten Systeme die γνῶσις in dem eben näher bestimmten Sinne die entscheidende Rolle spielt. Daß jeder Schüler zu den Lehren seines Meisters immer neue Ergänzungen und Umgestaltungen bringen kann, daß uralte Volksanschauungen und individuellste Phantasie sich durchdringen, orientalischer Mysterienglaube und Zauber sich mit griechischer Philosophie umkleidet und versetzt, wird nur verständlich, wenn wir diese Bewegung, die wir schon jetzt in der ägyptischen, phrygischen, jüdischen und christlichen Religion nachweisen können, und in der persischer Dualismus und babylonischer Sternenglaube entscheidende Rollen spielen, aus der Kirchengeschichte in eine allgemeine Religionsgeschichte herausrücken. Sie zeigt die notwendige Fortbildung der orientalischen Religionen in der Diaspora, den Höhepunkt

ihrer individualistischen und zugleich universalistischen Entwicklung, die in gewissem Sinne letzte Stufe des Hellenismus und ist daher so allgemein, wie dieser selbst. Mag man daher jene ägyptisch-hellenistischen Schriften, von denen ich ausging, ruhig gnostisch nennen, wenn man sich nur klar hält, daß man mit dem Worte gnostisch nur eine natürliche Entwicklungsphase, nicht ein fremdartiges, aus einer fernliegenden Entwicklung übertragenes Element meint, und wenn man nur zugibt, daß auch diese Schriften uns über Werden und Wesen des Gnostizismus belehren können.

Verbreiteter als das Wort γνωστικός, das charakteristischerweise eine feste Bezeichnung für seinen Gegensatz nicht veranlaßt hat, ist als Selbstbezeichnung in diesen Kreisen bekanntlich πνευματικός, der Geistesmensch, ein Wort, das um so mehr Verbreitung fand, als sich frühzeitig ein Gegensatz zu ihm, nämlich ψυχικός, der Seelenmensch, der rein natürliche Mensch, bildete; eine spätere Fortbildung, die von ihm noch wieder den σαρκικός, den Fleischesmenschen, schied, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Der Psychiker hat die γνῶσις nicht und lebt in einer niederen Welt; der materiellen, psychischen Welt steht die pneumatische gegenüber. Diesem christlich-gnostischen Sprachgebrauch, der sich schon in den angeblichen Briefen des Jacobus und Judas vorfindet, entspricht in seltsamer Weise der Gebrauch des Wortes in jenem heidnischen Eingangsgebet der Mithrasliturgie, in welchem der Myste wiedergeboren, d. h. in seinen himmlischen Leib erhoben, durch das πνεῦμα Gott schauen möchte, während seine menschliche und psychische Natur, die ἀνθρωπίνη καὶ ψυχικὴ φύσις, auf Erden zurückbleibt; denn was nur irdisch geboren ist,

kann Gott nicht schauen. Daß alle Gedanken dieses Gebetes rein heidnisch sind, hat sich früher gezeigt; dennoch würde man es niemandem verargen, wenn er an irgendeine wunderbare Übertragung dieses einen Wortes und Begriffes aus dem christlichen Gnostizismus dächte. Freilich wäre dieser Gedanke, wie sich leicht zeigen läßt, falsch.

Es ist bekannt, daß schon Paulus an den zwei Stellen, an welchen er das Wort ψυχικός gebraucht, es durchaus als bekannt und der Gemeinde ohne weiteres verständlich voraussetzt und denselben Doppelbegriff mit ihm verbindet: psychisch ist, wer die γνῶσις nicht hat, und psychisch ist, wer von irdischem Stoff ist. Den Gegensätzen ψυχικός und πνευματικός entsprechen ἐπίγειος und οὐράνιος, ἐκ γῆς und ἐκ θεοῦ, ἄνθρωπος und θεός. Das Wort ψυχικός blieb dabei vollkommen unerklärbar; daß die technische Bedeutung zunächst nur an das Adjektiv schließt, macht jeden Gedanken an direkte Entlehnung aus dem Semitischen unmöglich. Im Gegensatz zu πνευματικός, wer πνεῦμα ist oder πνεῦμα hat, kann ψυχικός nur heißen, wer ψυχή ist oder ψυχή hat, nimmermehr aber, wer außer seiner ψυχή nicht noch ein πνεῦμα hat; dann hätte man bei diesen scharfen Gegensätzen dem πνευματικός ein ἀπνεύματος entgegengestellt.

Aber weiter: es scheint noch nicht beobachtet, daß alle die verschiedenen Abtönungen, die das Wort πνεῦμα bei Paulus annimmt, sich in den Zauberpapyri in geradezu klassischen Beispielen wiederfinden. Paulus hat nicht etwa eine besondere Psychologie und eine dazu gehörige Geheimsprache sich zurecht gezimmert, sondern spricht das Griechisch seiner Zeit. Da ist bald πνεῦμα allgemeine Gottesbezeichnung, das πνεῦμα Ἄμμωνος im Grunde

Ammon selbst, bald das Innerste der Gottheit, bald eine fast substantielle Gabe, ein Fluidum, das Gott in unser Herz legt, eine Kraft, und daneben wieder ohne jede übernatürliche und außermenschliche Bedeutung ganz einfach nur unser immaterieller, geistiger Teil, entgegengesetzt dem σῶμα oder σκῆνος, völlig gleichgestellt und nach Belieben wechselnd mit dem Wort ψυχή. Da auch Paulus gar nicht selten diesem allgemein hellenistischen Brauche folgt, so entsteht nicht die Frage, wie er πνευματικός für übersinnlich gebrauchen konnte — das ist durch jenen zuerst besprochenen Gebrauch erklärt, und auch der Zauber spricht von einer πνευματικὴ αἴσθησις, einem geistigen Gewahren der Geheimnisse Gottes —, sondern die Frage: wie konnte Paulus auf den Einfall kommen, das Sinnliche, Materielle durch ψυχικόν zu bezeichnen, wenn ihm doch in einer Fülle von Wendungen ψυχή und πνεῦμα als identisch gelten?

Die Antwort bieten vielleicht jene hellenistischen Wiedergeburtsmysterien, die wir schon so lange betrachten. Wer ist eigentlich jenes neue Ich, das die Himmel durchwandert und Gott schaut? Daß es in jüngeren, von Platonischer, also altgriechischer, Philosophie beeinflußten Schriften die Seele ist und man hier von einer Vergottung der Seele redet, ist selbstverständlich, aber allgemein 'hellenistisch' ist der Gedanke nicht, und jenes Mysterium der Wiedergeburt meidet sorglich das Wort ψυχή. Aus den Gewalten Gottes besteht das neue Ich, und als der Sohn fragt: 'dann ist dies neue Ich von anderem Wesen und also ein anderer als ich selbst', hat der Vater keine Antwort. Ein wirklicher und bestimmter Gott entsteht, nicht eine irgendwie vergöttlichte Seele; aber wieweit in diesem Gott die Person fortlebt, ist ein Mysterium, an das der Gedanke

nur eben schüchtern rührt. So atmet und lebt in dem Mysten der Mithrasliturgie der heilige Geist, nicht mehr seine ψυχή, seine Person hat er auf Erden gelassen.

Das wird klarer werden, wenn wir die zweite Vorstellung vergleichen, die bei allen antiken Völkern mit dieser wechselt und sich durchdringt, nämlich, daß nicht der Mensch sich zu Gott erhebt, sondern daß Gott in ihn niedersteigt. Die Vorstellungen 'in Gott eingehen' und 'Gott, oder den Geist, oder den heiligen Geist, in sich aufnehmen' wechseln in der heidnischen Literatur, und zwar nicht der mystischen allein, ebenso beliebig wie bei Paulus die Vorstellungen 'in Christo sein' und 'Christum in sich tragen'. Der Dichter, der sich selbst gern mit dem Seher oder Propheten vergleicht, schildert mit Vorliebe das Eintreten des Gottes. Ich greife eine Schilderung aus der Zeit des Paulus heraus, der offenbar eine ältere hellenistische Schilderung zugrunde liegt. Der Dichter Lukan beschreibt die Verzückung der Pythia: der Gott tritt in sie ein: *mentemque priorem expulit atque hominem toto sibi cedere iussit pectore*, er treibt ihre ψυχή und damit den eigentlichen Menschen, die Person, aus ihrer Brust; er lebt allein in ihr, und nun schaut sie, Zeit und Raum entrückt, alles Geschehen vom Urbeginne der Welt bis zum Ende. Es ist jene wunderbare Schau (θέα), die nur der Gott hat, und die zu Gott macht, dieselbe Schau, die in dem Mysterium der Wiedergeburt geschildert war; ein Doppelwesen entsteht ähnlich wie dort.

In dieser als hellenistisch und vorpaulinisch erwiesenen Anschauung bilden πνεῦμα und ψυχή direkte Gegensätze: wo die ψυχή ist, kann nicht das πνεῦμα, wo das πνεῦμα ist, nicht mehr die ψυχή sein. So ist aus dieser Anschauung schon vor Paulus das Begriffspaar 'pneu-

matisch' und 'psychisch' entstanden; daß der Gnostizismus in seinen Grundanschauungen schon vor Paulus fällt, ist auch lexikalisch erwiesen.

Das ist freilich längst Überzeugung vieler wissenschaftlich arbeitender Theologen, so daß dieser Nachweis kaum die aufgewandte Mühe lohnte, und die Tatsache, daß Paulus dies Wortpaar hellenistischer Theologie entlehnt hat, bliebe eine lexikographische Kuriosität und totes Wissen, wenn nicht auch der Philologe, sei es auch schüchtern, versuchen dürfte, die Bedeutung dieser Begriffe für die Gesamtanschauungen des Apostels zu verfolgen. Nur dadurch kann ja zugleich festgestellt werden, was das Wort πνευματικός in der gnostischen Literatur zunächst umschließt, und hierdurch wieder die Grundbedeutung des Wortes γνωστικός endgültig gesichert werden. Fragen, welche hiermit nicht unmittelbar zusammenhängen, lasse ich daher für jetzt beiseite. Es ist gewiß interessant, daß sich an einer der beiden Stellen, an welchen bei Paulus das Begriffspaar πνευματικός und ψυχικός begegnet, damit die Vorstellung von einem Gotte Ἄνθρωπος, Mensch, verbindet, der des höchsten Gottes Sohn ist; allein trotz Boussets eingehender Forschung ist noch zu wenig geklärt, wieweit die heidnische Vorstellung von einem solchen Gott der hellenistisch-jüdischen vorausliegt und sie beeinflußt, oder gar, wieweit sie auf Paulus eingewirkt hat, der von der jüdischen Vorstellung gerade an dem entscheidenden Punkte abweicht. Gewiß ist leicht verständlich, wie jene Lehre von einem Gotte Mensch, der des Schöpfers Sohn ist, sich mit dem Glauben an die menschgewordenen und gestorbenen Götter Attis, Osiris, Adonis verbinden konnte, und jüngere Religionsurkunden, etwa des zweiten Jahrhunderts,

bezeugen diese Verbindung. Allein, noch ist die Brücke von hier zu Paulus nicht gefunden, und besser als an eine derartige Vorstellung, die, von dem Sturm jener Zeit über die Lande verweht, auf verschiedenem Boden verschiedene Gestaltung annimmt, werden wir uns an die Geschichte bestimmter Wortgruppen halten. Die Wortgeschichte, wenn sie sich zu einer Geschichte der Begriffe vertieft, kann uns noch immer reichen Aufschluß über Probleme geben, denen wir auf keinem andern Wege nahe kommen können, und auf keinem Gebiet ist ein einträchtiges Zusammenwirken der Theologie und Philologie so unbedingt nötig. Die Sprache, richtig verhört, muß uns bei einem Schriftsteller wie Paulus wenigstens ein Stück seines sonst ja völlig unbekannten Werdeganges und seiner inneren Entwicklung verraten, und dies Ziel ist lockend genug, auch tastende Versuche zu rechtfertigen. Es kommt zunächst weit mehr auf ein richtiges Stellen der Frage als auf eine abschließende Antwort an. Gehen wir von den beiden Stellen des ersten Korintherbriefes aus, an denen das Wort ψυχικός erscheint.

Das Pneuma aus Gott hat Paulus empfangen, jenes Pneuma, das auch die innersten Tiefen der Gottheit kennt. So kann er bei jeder neuen Eingebung des Geistes Pneumatisches mit Pneumatischem vergleichen. Der psychische Mensch aber kann die Gaben des Gottesgeistes gar nicht aufnehmen, kann sie nicht erkennen; denn pneumatisch müssen sie beurteilt werden. Der Pneumatiker aber kann all und jedes beurteilen und kann selbst von niemand beurteilt werden. Denn wer versteht den Geist des Herrn? und ihn hat Paulus empfangen. So haben die Korinther gar kein Urteil über seine Lehre und nicht wie zu Pneumatikern hat

er zu ihnen geredet und redet er zu ihnen; sie sind noch Menschen. Das ist der Pneumatiker nicht mehr. An der zweiten Stelle setzt er bekanntlich dem psychischen Leib, der gesät wird, den pneumatischen entgegen, der auferstehen wird; denn wie wir das Abbild des ersten Menschen getragen haben, der eine lebende ψυχή ward, müssen wir auch das des zweiten tragen, der lebenspendendes πνεῦμα war. Es ist, wie öfters erwähnt, jener himmlische Leib, den Gott für ihn bewahrt, und der einst, wenn er ihn überzieht, ihn völlig zum πνεῦμα machen wird. Und doch ist jener himmlische Leib schon in gewissem Sinne in ihm, weil er das Angeld des πνεῦμα schon empfangen hat. Weil er mit unverhülltem Antlitz Gott spiegelt und schaut, so erlebt er an diesem cῶμα ἀcώματον, wie die hellenistische Mystik dies Spiegelbild des Himmlischen im Irdischen nennt, die Transfiguration (μεταμόρφωcιc) von einer Verklärung zur andern; das πνεῦμα bewirkt sie. Und wie in Paulus, so soll in jedem Christen allmählich Christus Gestalt annehmen (μορφοῦcθαι), wie in dem früher erwähnten Zauberspruch die Seele die Gestalt des eintretenden Gottes annimmt durch schaffenskräftiges und verklärendes Licht.

Auf das Schauen des Auferstandenen begründet er das Apostolat der Jünger, wie das eigene, auf dieses Schauen seine Freiheit in der Lehre. Den Inhalt seiner Botschaft hat er von keinem Menschen empfangen oder gelernt; so ist es nicht ein εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον oder überhaupt κατ' ἄνθρωπον. Nach jenem Bekehrungswunder hat er überhaupt nicht 'Fleisch und Blut' um Jesus befragt (wie das z. B. Apuleius bei den Erscheinungen tut, die ihm zuteil werden), noch ist er, wie man erwarten dürfte, nach Jerusalem gegangen,

um sich bei möglichst vielen Jüngern nach Leben und Lehren seines Herren zu erkundigen. Was er früher nach dieser Seite getan hat, erscheint ihm jetzt als unbedeutend und nebensächlich; nicht einmal seine Taufe erwähnt er. Wer einmal Gott geschaut hat, muß nach der Anschauung seiner Gemeinden und seiner eigenen Überzeugung weiterer Tradition nicht bedürfen, sondern aus sich selbst imstande sein, alles zu erkennen, wie es von einem solchen Mann ausdrücklich in dem hellenistischen Wiedergeburtsmysterium gesagt wird.

Dieser unmittelbaren Erkenntnis, und nur ihrer, kann er felsenfest gewiß sein und, wenn ein Engel vom Himmel herniederstiege und eine andere Botschaft brächte, über ihn den Bannfluch aussprechen. Ihm sind ja die Geheimnisse offenbar, nach denen alle Gewalten des Zwischenreiches vergeblich streben. Und wie diese Erkenntnis Christi für ihn allein Wahrheit, so hat auch diese Bezogenheit auf ihn allein Wert. Er lebt ja in der übersinnlichen Welt und ist der alten erstorben; kein Mensch kann nach dem Fleisch für ihn mehr existieren, steht zu ihm in besonderer Beziehung. 'Und hätte ich Christum nach dem Fleisch gekannt' — der Gedanke streift offenbar die andern Apostel, welche sich ja auf dieses Band zwischen ihnen und dem lebenden Meister berufen konnten — 'ich kenne ihn jetzt nicht mehr. Ist jemand 'in Christo', so ist für ihn eine neue Welt geschaffen, das Alte vergangen, alles neu geworden'. Gewiß werden gegenüber diesem aufs höchste gesteigerten Empfinden der eigenen Autonomie und unmittelbaren Erkenntnis die hellenistischen, d. h. Hermetischen Sprüche 'Nichts ist in der Welt des Körperlichen wahr, in der Welt des Unkörperlichen alles untrügerisch',

Nichts ist im Himmel unerkennbar, nichts wirklich bekannt auf Erden', 'Nichts ist im Himmel unfrei, auf Erden nichts frei' matt und spielerig erscheinen. Dennoch tragen auch sie vielleicht bei, uns in die allgemeine Stimmung der Zeit einzuführen, in der ein ungeheures Erlebnis eine religiös schöpferische Natur aus ihrer bisherigen Gebundenheit riß und sie im wesentlichen auf sich selbst stellte.

Ich kann nur andeuten und werde meine Auffassung der einzelnen Apostelworte gern später zu rechtfertigen suchen und noch lieber mir berichtigen lassen. Aus ihr erklärt sich mir als beabsichtigt und notwendig, was oft Verwunderung hervorgerufen hat, daß nämlich Paulus sich nicht auf Jesu Leben und Taten beruft und dessen Worte nicht als solche seinen Gemeinden einprägt. Die bekannten drei Ausnahmen sind erklärt, sobald man sie ernstlich ins Auge faßt, die Erlaubnis an die Apostel, vom Evangelium zu leben, die Paulus ihnen nicht bestreiten kann, während er doch selbst keinen Gebrauch davon macht und sich dessen rühmt, die Ehevorschrift, die auf dem sogenannten Apostelkonvent zur Sprache gekommen sein muß, zwei Fragen also der Gemeindeordnung, daneben die feierliche Erzählung der Einsetzung des Herrenmahles, eingeführt als Erinnerung an das, was Paulus auch mündlich der Gemeinde mitgeteilt hat. Das Mysterium verlangt natürlich die Formel. Aber aus vom Herren direkt empfangenen Wissen scheint Paulus sie zu geben, und er hat zu den Worten, welche die Evangelien berichten, den Befehl der Wiederholung gefügt, der die Erzählung erst zur Einsetzung eines Mysteriums macht; eine Beobachtung stützt hier die andere. Wenn Paulus in dieser Umgestaltung die Zweckbestimmung εἰς τὴν

ἐμὴν ἀνάμνησιν, 'zu meinem Gedächtnis', hinzufügt, so kann ich freilich diese Worte nimmermehr auf ein bloßes Erinnerungsmahl deuten, wie es der griechische Totenkult kennt. Dem widerspräche schon die Sakramentslehre, die Paulus unmittelbar folgen läßt. Eher könnte man sie in mystischem Sinne, etwa entsprechend jener aus ungefähr paulinischer Zeit stammenden Erzählung eines Zaubertextes deuten, in welchem Osiris der Isis und dem Horus sein Blut in einem Becher Wein zu trinken gibt, damit sie nach seinem Tode ihn nicht vergessen, sondern in sehnsüchtiger Klage ihn suchen müssen, bis er neubelebt sich wieder mit ihnen vereint. Der Bluttrank legt ja im Liebeszauber wie in den Freundschaftsbündnissen der meisten Völker einen magischen Bann auf die Seele des Trinkenden, und die Vorstellung ließe sich begreifen, daß auch die Christen durch die Wirkung dieses Trankes des Herren Tod nicht vergessen können, sondern — freilich nicht in leerer Klage — von ihm reden müssen, bis er selbst wieder erscheint. Die Wiederkunft hängt ja mit der Predigt in aller Welt zusammen. Eine gewisse Anknüpfung an die Evangelienworte von der Wiedervereinigung wäre dabei fühlbar. Doch bleibt das, wenn nicht ein günstiger Zufall uns neuen Aufschluß über Brauch und Deutung der in den meisten Kulten üblichen Mysterienmahle gibt, nur ein Spiel mit Möglichkeiten. Nur so viel scheint sicher, daß Paulus gerade in dieser Anführung und Einrichtung seine Autonomie gegenüber der Tradition der ersten Gemeinde durchaus wahrt.

Daß er hellenistische Mysterien kennt und diese Kenntnis in wunderbar tiefen Bildern beständig benutzt, kann ich hier nicht ausführen; es bedarf auch nach Dieterichs klassischem Buch 'Eine Mithrasliturgie' kaum

neuer Beweise. Erinnern Sie sich an jenes Anziehen oder Darüberanziehen des himmlischen Leibes, an die bekannten Bilder 'in Christi Tod getauft werden' oder 'durch die Taufe mit Christus in den Tod begraben werden', die sich in allen diesen Religionen, am deutlichsten freilich wohl in der phrygischen Bluttaufe wiederfinden lassen. Aus derselben Religion ließe sich vielleicht ein anderes beiläufig eingeführtes Bild erklären. Christus hat den Geruch seiner γνῶcιc durch Paulus überall offenbar werden lassen; so ist der Apostel selbst gewissermaßen der süße Duft Christi für Gott an allen denen, die gerettet werden und die verderben, den einen ein Duft aus dem Leben zum Leben, den andern ein Duft aus dem Tode zum Tode. Das erinnert wenigstens an einen Kultgebrauch der Attisgemeinden. Um den Leib des gestorbenen Gottes, der in einem Grabesbau ruht, findet die nächtliche Trauerfeier statt. Während die Gemeinde Klagelieder singt, befreit der Priester durch eine Zauberhandlung den Gott aus den Banden des Todes und fügt die Glieder des zerstückelten Leibes zusammen, d. h. er belebt sie; kein Zweifel, daß er dabei ähnlich wie im ägyptischen Kult auch eine Salbe, ein φάρμακον τῆc ἀθανακίας, verwendet. Plötzlich erstrahlt Licht, der Gott ist erstanden, und nun geht der Priester zu jedem Mysten, salbt mit einer wohlriechenden Salbe seinen Hals und flüstert ihm dabei geheimnisvoll ins Ohr: 'getrost, ihr Mysten, weil der Gott das Heil gewann, wird auch für uns einst Heil aus Todesnot.' Jene Salbe, die vom Toten und Auferstandenen genommen ist und dem Gläubigen Anteil an ihm gibt, wird ihm Duft vom Leben zum Leben. Daß in demselben Kult der Myste nach der Wiedergeburt Milchnahrung empfängt, da der Gott

in ihm oder er in dem Gott noch ein Kind ist, hat man längst damit verglichen, daß Paulus den Korinthern, denen er nicht alles sagen konnte, weil sie noch nicht πνευματικοί sind, nur Kinder in Christo, Milch statt fester Nahrung geboten haben will. Wichtiger als all diese Einzelzüge, die sich mühelos vermehren ließen, wird natürlich die Frage sein, ob jener ganze eigenartige Gedankengang, daß in dem Einen alle sterben und auferstehen, ob die Vorstellung von dem Sein in Christus, die Auffassung der Vision als einer das Wesen ändernden Kraft, ja selbst jene Vorstellung von dem Schauen Gottes und der vollen Autonomie und Freiheit, die es bewirkt, mit dem Geist hellenistischer Mysterienreligion zusammenhängen. Einzelne Bilder und Vorstellungen können ja gleichzeitig und doch unabhängig an verschiedenen Stellen entstehen, nicht aber eine einheitliche Gedankenreihe. Dies ist der Grund, warum ich versucht habe, die Zusammenhänge der verschiedenen Vorstellungen ein wenig schärfer, als es bisher geschehen ist, hervorzuheben.

Entscheidend für mich ist dabei ein seltsames, uns zunächst kaum verständliches Empfinden der Doppelheit der eigenen Persönlichkeit, das mir bei Paulus nicht selten durchzubrechen scheint. Ich meine damit nicht das Empfinden des Widerstreites eines Willens zum Guten und eines Zwanges zum Bösen in uns; jeder tiefer empfindende Mensch kennt das, und schon Seneca kann es schildern, ohne dabei den Boden antik griechischen Empfindens weit zu verlassen. Ebensowenig meine ich den Gegensatz eines unscheinbaren Außenlebens und reichen Innenlebens, den schon Plato an seinem Meister empfand und hervorhob. Allerdings steigert sich das Gefühl für diesen Gegensatz in einzelnen Zeiten zu eigen-

artiger Stärke und beschränkt sich durchaus nicht auf das religiöse Gebiet. Gewiß hat der Gedanke, äußerlich nur ein armes und kümmerliches, vielleicht krüppelhaftes Menschenkind zu sein und innerlich doch das Höchste und Glückseligste, was es geben kann, ein Gotteskind, Millionen von Herzen nicht im Christentum allein getröstet. Und etwas Ähnliches war es, wenn in der Zeit, da unsere Wissenschaft noch eine Herzenssache war, der wandernde Humanist oder der darbende Schulmeister in ärmlicher Kammer den Reichtum seines Innenlebens und seines Verkehrs mit den größten Geistern aller Zeiten so beglückend empfand, daß er denen, die nur das Äußere zu sehen vermochten, stolz sagen konnte: ihr wißt gar nicht, was ich bin. Aber solche Empfindungen, die wir alle wohl nachfühlen können, und die zweifellos auch auf Paulus gewirkt haben, genügen doch nicht zur Erklärung eines Satzes wie 'ich lebe, doch nicht ich, Christus lebet in mir'. Daß er uns altvertraut und fast zur Formel geworden ist, darf das Empfinden für seine Eigenartigkeit nicht abstumpfen; wir müssen suchen, ihn zunächst wörtlich zu verstehen und aus ihm manches andere uns befremdende Wort zu deuten. Es geht mir ähnlich mit jener eigenartigen Einkleidung der höchsten Vision, auf welche sich Paulus beruft: 'ich kenne einen Menschen in Christus, der entrückt ward . . . dieser Mensch ward hinaufgehoben . . . dieser Mensch hörte . . . dieses Menschen will ich mich rühmen, meiner selbst aber mich nicht rühmen, es sei denn meiner Schwachheit.' Geschraubt und gesucht nennen einzelne Erklärer diese noch nach der Ekstase fortwirkende Scheidung zweier Personen in dem eigenen Ich, oder suchen wohl um sie herumzukommen, indem sie eine sprachwidrige Ausdrucksform den einfachen und klaren Worten auf-

zwängen wollen und den Zusammenhang zerstören. Aber dasselbe Doppelempfinden des schwachen Menschen und des Gottwesens, aus dem diese Worte sich allein leicht und ungezwungen erklären, kann mir überhaupt erst die wunderbare Vereinigung der großartigen Starrheit und fast übermenschlichen Selbstgewißheit des Pneumatikers und des Seufzens und Sehnens des armen Menschenherzens in Paulus erklären. Gewiß, solch ein Empfinden erlernt man nicht oder überträgt es kurzweg aus einer fremden Religion in die eigene; dennoch wird es im einzelnen begreiflicher, wenn wir Ähnliches in der Stimmung seiner Zeit nachweisen können. Wir finden dies Gefühl eines Doppelseins im vollsten Wortsinn in der Mysterienliteratur und den Mysterienreligionen, und wir finden es weiter im Gnostizismus, der aus ihnen hervorwächst. Auch hier ist der Pneumatiker im Grunde ein göttliches Wesen und ist trotz seines irdischen Leibes in eine andere Welt entrückt, die allein Wert und Wahrheit hat. Die Autonomie ist bis zur Zügellosigkeit religiöser Phantasie gesteigert, und je bunter sie die zu Anfang wohl noch den umgedeuteten Volksreligionen entnommenen Elemente ausbildet und in immer neue Zusammensetzungen bringt, um so sicherer macht sie ihrer Zeit den Eindruck innerer Wahrheit. Man darf, wenn man Kleines mit Großem vergleichen will, vielleicht an jene Nachblüte der Romantik in E. T. A. Hoffmann erinnern. Aus dem Gedanken, daß neben der nüchternen Alltagswelt noch eine zweite höhere besteht, in der das Kind und der Dichter leben, und daß diese zweite Welt nicht nur auch eine Art Wahrheit hat, sondern die allein wertvolle ist, erwachsen durch inneren Zwang die immer krauseren und bizarreren Phantasien, deren Reiz für ihre Zeit gerade darin liegt, daß sie dem Alltagsmenschen

so fremdartig und unverständlich erscheinen und sich an höher Organisierte wenden.

Wohl trennt eine weite Kluft Paulus von dieser späteren Entwicklung; aber jenes hellenistische Grundempfinden treffen wir schon bei ihm, und die religionsgeschichtliche Betrachtung darf ihn in diese Entwicklungsreihe stellen nicht als den ersten, wohl aber als den größten Gnostiker. Jenes allgemeine Grundempfinden aber wird sie historisch verstehen können. Aus den Todes- und Unsterblichkeitsvorstellungen hatte uralter Volksglaube die Weihe des Lebenden abgeleitet; Zauberhandlungen waren es ursprünglich, deren Bedeutung im Mutterlande kaum mehr verstanden wurde. Nun kam in der Propaganda der Zusammenstoß mit fremdem Volkstum und der Zwang, zu erklären; die Religion war persönlich, die Priesterweihe oder Königsweihe die Begründung der Hoffnung des Gläubigen auf das Heil geworden; griechische Sprache und griechisches Denken zwang, Begriffe zu formulieren und Deutungen zu suchen. Widersprüche waren hier schon für den Heiden unvermeidlich und lassen sich z. B. in der Hermetischen Literatur leicht verfolgen. Für Paulus werden sie durch den tiefen sittlichen Ernst der jüdischen Religion, dem zauberhafte Verwandlung des sündigen Menschen in ein Gottwesen schroff widerspricht, noch schneidender. Überwunden hat er sie nicht, aber in dem Ringen um einen Ausgleich erwuchsen ihm die tiefsten religiösen Erkenntnisse und Empfindungen und schufen eine Sprache des Herzens auch für die Zeiten, denen die Empfindung für den Zwang, aus der sie geboren ward, und damit das Verständnis für das einzelne Wort längst verloren war.

Der Gegensatz von Autonomie des religiösen Empfindens und Gebundenheit durch die Tradition, der die

Entwicklung jeder höheren Religion bestimmt, ist für das nachexilische Judentum unendlich verschärft, zunächst durch die unmittelbaren Einwirkungen anderer orientalischer Religionen, bald auch durch den sie verstärkenden und zum Teil wiederholenden Einfluß des Hellenismus, der nach unserer Auffassung ja im wesentlichen orientalisches Edelmetall in griechischer Prägung bot. Die Frage, wieweit jene beiden Wellen der gleichen Flut auf Paulus schon durch jüdische Vermittlung wirken, muß gewiß aufgeworfen werden. Ganz beantworten läßt sie sich nie, und als entscheidend darf sie nicht gelten. Selbst, wenn es gelänge, Paulus in dem Sinne 'rein jüdisch' zu erklären, daß wir eine jüdische Vermittlung überall nachweisen und jeden Gedanken an ein Zusammenwirken indirekter und direkter, also zunächst hellenistisch-jüdischer und später rein hellenistischer Einflüsse ablehnen könnten, wäre im letzten Sinne wirklich nicht allzuviel erreicht. Aber es liegt nicht einmal so. Daß trotz der offiziellen Ablehnung der Glaube an die fortdauernden 'Wirkungen des Geistes', an Prophetentum, Wunderkraft und Zauber im jüdischen Volke wieder zunimmt, daß symbolische Handlungen wie die Taufe Wert gewinnen, einzelne an den Hellenismus anklingende Bilder vielleicht damals schon aufkommen, wie etwa, daß, wer sich von seinen Sünden bekehrt, einen Geist der Reinheit empfängt, der ihn antreibt, den Weg des Guten zu wandeln, und daß er so leben soll, als ob er eben erst geboren wäre, oder daß der durch die Taufe und Beschneidung hindurchgegangene Proselyt, der aus seinem Volkstum und allen Beziehungen gelöst ist, einem neugeborenen Kinde gleich ist — all das kann man ruhig zugeben und es doch für viel zu wenig halten,

um auch nur den Glauben an die Wiedergeburt aus dem Jüdischen abzuleiten. Derartige religiöse Wirkungen üben nicht Einfälle, sondern Lebensüberzeugungen. Und wo haben auf jüdischem Boden die 'Wirkungen des Geistes' diese zentrale Bedeutung für die σωτηρία, wo sind sie wirklich mit einem rein persönlichen Mysterium verbunden? Jene Vision ferner, die den Paulus oder sein zweites Ich zum dritten Himmel entrückt, ist gewiß 'jüdisch' empfunden. Sie nennt ja statt des 'Gefildes der Wahrheit', das der hellenistische Myste in der Himmelswanderung sucht, das Paradies und kennt drei übereinanderliegende Himmel, nicht sieben. Sie hat auch Gegenbilder in jüdischen Apokalypsen und Himmelfahrten, und Vorstellungen derart sind, allerdings völlig verblaßt und ohne jede religiöse Bedeutung, bis in die rabbinistische Literatur gedrungen. Aber Himmelfahrten und Apokalypsen sind durch den Hellenismus zur Erbauungsliteratur geworden und werden am Schreibtisch erfunden oder umgebildet. Es ist etwas anderes, wenn ein Paulus solche Vision erlebt; das setzt voraus, daß er schon vorher ganz in diesen Anschauungen gelebt hat, und die Art der Erzählung zeigt, daß auch seine Gemeinde diese Anschauungen kennt. Und auf diese Vision kann er seinen Anspruch, nicht unter, sondern eher über den Uraposteln zu stehen, nur gründen, wenn er selbst ebenso wie seine Gemeinde von der hellenistischen Wertung dieses unmittelbaren Schauens Gottes durchdrungen ist, und — wenn die Petros-Gemeinde zu Korinth nichts Ähnliches von ihrem Meister zu berichten hat.

Aber wir haben ja einen absolut sicheren Beweis und zugleich einen Gradmesser für die Stärke sogar der unmittelbaren Einwirkung des Hellenismus auf den Apostel,

ich meine die Sprache. Die Wörter, welche in einem derartigen in seinem Ursprung fraglichen Zusammenhang technisch gebraucht sind, müssen befragt werden, also in unserem Falle etwa ψυχικός und πνευματικός, γνῶcις und ἀγνωcία, φωτίζειν und δόξα, μορφοῦcθαι und μεταμορφοῦcθαι, bzw. μορφή, cώζecθαι und cωτηρία oder νοῦc in dem Sinne von πνεῦμα als jenes göttliche Fluidum, das dem Erwählten als Gnadengabe, als χάριcμα, verliehen wird. Die Vorstellung, die sich dem Apostel mit jedem von ihnen verbindet, darf doch nicht aus moderner Spekulation, sondern nur aus dem Gebrauche seiner Zeit gewonnen werden, und jedes dieser Wörter hat in ihm seine eigene Geschichte. Wer uns so mit einer Kenntnis beider Sprachen und Literaturen die Worte und Bilder der verschiedenen Gedankenkreise des Paulus und seiner Nachfolger erläuterte, würde wirkliches Licht aus dem Osten bringen, und jene übergewaltige, religiös schöpferische Individualität würde nicht verlieren, wenn wir erkännten, was er aus dem tiefsten Empfinden der beiden ihn umgebenden Welten sich zu eigen gemacht und in sich umgebildet hat.

Einstweilen scheint uns aus dem Dunkel der Entwicklungsgeschichte des Apostels eine Tatsache mit wachsender Bestimmtheit entgegenzudämmern: er hat ernstlich darum gerungen, auch den Hellenen Hellene zu werden. Die hellenistische religiöse Literatur muß er gelesen haben; ihre Sprache redet er, in ihre Gedanken hat er sich hineinversetzt. Und diese Gedanken schlossen für ihn notwendig gerade an den Gedankenkreis, der aus der neuen, über das Judentum hinausgehenden Lebenserfahrung erwuchs. So gewannen sie für ihn — anders als für Philo, den man vergleichen, aber nie zur genetischen Erklärung heranziehen darf — lebendige Kraft.

Sie befreiten ihn unmerklich zunächst von der Tradition, die sich in der Gemeinde auf jüdischem Boden zu bilden begonnen hatte, und der Kampf, der bald folgte, brachte ihm das Bewußtsein der Freiheit, die für ihn nun überall ist, wo der Geist des Herrn ist. Mag unendlich viel in seinem Empfinden und Denken jüdisch geblieben sein, dem Hellenismus verdankt er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liegt die größte und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligionen.

EXKURSE UND ANMERKUNGEN.

Zu S. 3.

Entwicklung der griechischen Religion.

Meine Auffassung habe ich in dem Vortrag Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg 1907, den Götting. gel. Anzeigen 1908, S. 777 ff. und den Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum 1904, S. 177 klarzulegen versucht. Auch wo in späterer Zeit in einzelnen Männern wie Mark Aurel und Epiktet rein griechisches Empfinden überwiegt, zeigt die Intensität des religiösen Gefühls m. E. doch, daß der Gesamteinfluß des Orients auf ihre Zeit auch an ihnen nicht spurlos vorübergegangen ist. Über den Einfluß des Orients auf den Westen im allgemeinen zu reden, scheint mir nach Cumonts vorzüglichem Buch *Les religions orientales dans le paganisme Romain* 1906 mehr als überflüssig. Auf die für das Griechentum der Alexanderzeit so charakteristische Schöpfung der Religionsgeschichte (ἡ περὶ τὸ θεῖον ἱστορία) im Kreise des Aristoteles und auf seine Auffassung der orientalischen Religionen als der Philosophie der Barbaren hoffe ich an anderer Stelle eingehen zu können.

Zu S. 5.

Poseidonios.

Die weitzerstreuten Einzelforschungen über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios zusammenzufassen und zu vertiefen, ist eine dringende Forderung der philologischen wie der theologischen Wissenschaft. Ich weise bei-

läufig hier auf eine Stelle, in welcher er das Wissen, welches die Mysterienweihe verleiht, mit dem philosophischen vergleicht. Seneca sagt in dem Brief 90, der ganz von Poseidonios abhängt, § 27 von der Philosophie: *ceterum ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. quae sint mala, quae videantur, ostendit, vanitatem exuit mentibus, dat magnitudinem solidam, inflatam vero et ex inani speciosam reprimit nec ignorari sinit, inter magna quid intersit et tumida* (hier zu interpungieren). *totius naturae notitiam ac suae tradit, quid sint di qualesque declarat, quid inferi, quid lares et genii, quid in secundam numinum formam animae perpetitae* (von Schweighäuser und Bücheler für *perpetuatae* als Sakralwort aus den Riten der Apotheosen, d. h. der Mysterien, erklärt), *ubi consistant, quid agant, quid possint, quid velint. haec eius initiamenta sunt, per quae non municipale sacrum* (ἱερὸν πόλεώς τινος), *sed ingens deorum omnium templum, mundus ipse reseratur, cuius vera simulacra verasque facies cernendas mentibus protulit. nam ad spectacula tam magna hebes visus est.* Auf Poseidonios weist das platonische Bild von den Augen der Seele (vgl. den Aufsatz von M. Goldstaub, Nord und Süd 1909, Heft 389, S. 311, der für die Geschichte religiöser Bilder feines Empfinden zeigt) und die Fortsetzung bei Seneca. Poseidonios weiß von Mysterien, welche ein ἄδυτον erschließen und die Götter, und zwar die *di inferi* wie *superi*, von Angesicht zu Angesicht zeigen; in ihnen erkennt der Mensch die Natur der Dinge und seiner selbst. Wenn die Philosophie nach ihm die wahre Seelengröße gibt (*magnitudo solida*), so mag auch dieser Ausdruck mit einer gewissen Beziehung gewählt sein; denn μέγεθος oder μέγεθος θεοῦ ist in der mystischen Sprache ein fester *terminus*; der Begnadete trägt die Größe Gottes im Herzen (Poimandres S. 217). Natürlich braucht Poseidonios nicht gerade ägyptische Mysterien zu kennen; die Vorstellungen sind allgemein. Aus dem Hauptbilde des Poseidonios empfängt Lukrez I 80 ff. die Erklärung seiner eigentümlichen Färbung. Die Himmelswanderung, die Epikur schwerlich nach seinen eigenen Worten, sondern nach dem kühnen Bilde eines Gegners eher als eines Anhängers unternommen haben sollte (vgl. die Stellen in

Heinzes Kommentar S. 52), ist nicht auf Grund religiöser Weihen erfolgt; gesprengt hat er die Pforten jenes *ingens templum* und die Erkenntnis als Beutestück aus seinem Einbruch in das Reich der *religio* mitgebracht; er vermag durch seine Lehre sie den Schülern mitzuteilen (vgl. III 14) und sie Gott gleich zu machen, wie dies der Myste kann, der den Himmel durchwandert hat. So kann der Dichter fortfahren: *illud in his rebus vereor, ne forte rearis inpia te rationis inire elementa* (die *initia*, Weihen, der ἀσέβεια) *viamque indugredi sceleris* (daß man gerade von den Mysterien allgemein auch den Bund zu Verbrechen erwartete, zeigen nicht nur die Bacchanalia; der Gedanke gleitet leicht und natürlich zu der Opferung der Iphigenie), und er kann vorausahnen, daß die προφῆται nicht zögern werden, dem Memmius 'die Hölle heiß zu machen'. Gewiß ist Epikurs Wort benutzt ἀσεβὴς δ' οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς περιάπτων, aber es ist in das Empfinden einer anderen Zeit hineingerückt; die *religio*, welche Lukrez mit erhabenem Haß verfolgt, hat mit dem wesenlosen Schatten der damaligen römischen Religion wenig zu tun.

Zu S. 6.

Urkunden phrygischer Religion.

Nicht für die Mysterien bestimmt, aber ganz von Mysterienanschauungen getränkt ist die Naassenerpredigt (Poimandres, S. 83 ff.), deren Verständnis die hoffentlich später noch ausführlicher erscheinenden Forschungen Wendlands, Hellenistisch-römische Kultur, S. 174, erheblich fördern. Das System, welches zugrunde liegt, fällt nach Poseidonios (vgl. die Mischung stoischer und platonischer Elemente, die Wendland anerkennt) und vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts und ähnelt in vielem dem System ägyptischer Mysterienreligion, das dem Plutarch vorliegt (vgl. unten S. 94). Es wirkt weiter bis zu Sallust περὶ θεῶν καὶ κόσμου. Der Verfasser der Naassener-

predigt war ein namhafter Prophet; daher wird sein Werk als Offenbarungsschrift übernommen und umdeutend erweitert. Die beiden Festbeschreibungen finden sich bei Prudentius *Peristephan.* X 1006ff. und *Incerti carmen contra paganos* v. 57ff., Hepding, Attis, S. 65 und 61 (Hepding vergleicht beide Schilderungen nicht scharf genug) sowie bei Firmicus Maternus *De errore prof. rel.* c. 22ff., Hepding S. 50. Ich werde auf die letztere Schilderung weiter unten näher eingehen müssen.

Zu S. 7.

Στρατιῶται θεοῦ, κάτοχοι, δέκμιοι.

Über den Begriff der *sancta militia* hat Cumont, *Textes et monuments rel. aux myst. de Mithra* I 317, 1 und *Les religions orientales dans le paganisme Romain*, p. XV n. 1 gehandelt, ohne freilich die Hauptstelle voll zu berücksichtigen. Die Aufforderung des Isispriesters bei Apuleius XI 15: *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis* muß mit Livius 39, 15, 13 verglichen werden, der gegen die Bacchusmysten sagen läßt: *hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis, Quirites? iis ex obsceno sacrario eductis arma committenda?* Die Erfindung hatte nur Sinn, wenn Livius wußte, daß im Mysterienkult seiner Zeit das Bild der *militia* üblich war, und wenn die erste Weihe als Ablegung des Treueides gefaßt wurde, ja *sacramentum* schon fast die Bedeutung von Weihe angenommen hatte. Mit dieser Auffassung hängt bei Apuleius die Vorstellung zusammen, daß der Myste ein lebenslängliches *obsequium* oder *ministerium* gelobt; sein Leben ist der Gottheit verfallen, vgl. XI 6: *plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula ad usque terminos ultimi spiritus tui vadata.* Er ist δοῦλος θεᾶς, vgl. XI 15: *nam in eos, quorum sibi vitas ⟨in⟩ servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus.* Dabei deuten Wendungen wie XI 22: *dies . . . quo deae multinominis divinis imperiis per istas meas manus piissimis sacrorum arcanis insinueris*

auf eine fast räumliche Vorstellung, und ich habe daher von einer βασιλεία der Göttin gesprochen, die allerdings von der jüdischen βασιλεία θεοῦ selbstverständlich ganz verschieden ist. Auch dies neue Leben der Gottesknechtschaft — der Ausdruck begegnet nicht selten in den Papyri — verläuft gewissermaßen in einer andern Welt, in die man versetzt wird, vgl. XI 21: *numen deae soleat . . . sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula.* Auf die Zugehörigkeit zu einem Volkstum (und Lande) weist die Bezeichnung προσήλυτος (? oder dgl.), *advena*, welch letzteres bei Apuleius mit *religiosus* wechselt, vgl. XI, 26: *eram cultor denique adsiduus, fani quidem advena, religionis autem indigena.* Daß *indigena* dabei nicht willkürliche Neubildung des Apuleius, sondern fester *terminus* auch der hellenistischen Mysterienreligionen ist, die, so international sie geworden sind, doch in ihrer Terminologie die Vorstellung nationaler Religionen festhalten, zeigt bei Quintilian XII 10, 14 die Beschreibung des Kampfes der Atticisten gegen Cicero: *haec manus quasi quibusdam sacris initiata* (beachte das kriegerische Bild) *ut alienigenam et parum superstitiosum* (so zu belassen; sie selbst hätten *religiosum* gesagt) *devinctumque legibus illis insequebatur.* Der leidenschaftliche Kampf der Mysten gegen den Abtrünnigen war offenbar öfters beobachtet worden. Nehmen wir zu dem allen die Bezeichnung des einen Grades der Mithrasmysten als *milites*, so kommen wir gewiß auf Staatsvorstellungen, aber schwerlich, wie Cumont will, auf Vorstellungen aus der Diadochenverwaltung; alles weist auf viel primitivere orientalische Verhältnisse, denen das Partherreich mit seinen Klientensoldaten (z. T. Gefangenen, denen der König das Leben geschenkt hat) immer noch näher kommen mag. Die Nachahmung des Sprachgebrauchs in der jüngeren Philosophie, auf die Cumont a. a. O. Wert zu legen scheint, ist für die Mysteriensprache gleichgültig, oder vielmehr, sie stammt aus dem Mysterienbrauch.

So könnte es zunächst scheinen, als ob ein alter *terminus technicus* der Mithrasreligion in die korinthischen Isismysterien übertragen sei. Daß er mitgewirkt hat, will ich nicht bestreiten;

daß er nicht allein wirkt, glaube ich aus einem nach vielen Seiten interessanten Zaubertext dartun zu können. In dem großen Pariser Zauberpapyrus finden wir bei Wessely, Griech. Zauberpap. (1888 = I) S. 48 Z. 154 ff. die angebliche Schrift eines Priesters Nephotes an den letzten König des freien Ägyptens, den 'weisen' Psammetich, der ebenso wie sein Spiegelbild Nektanebos im Alexanderroman die Lekanomantie betreibt. Ich gehe auf die Vorschriften für sie ein wenig näher ein, weil sie einzelne Züge der Schilderung des Apuleius belegen. Der Zauberer, der einen Führer (μυσταγωγός) bei sich hat, soll sich im Totengewande mit verbundenen Augen hinlegen, sie außerdem noch fest schließend. So spricht er das Gebet, welches die göttliche ἐνέργεια hat (Z. 160), an Seth oder Typhon (179 ff.): κραταιὲ Τύφων, τῆς ἄνω σκηπτουχίας σκηπτοῦχε καὶ δυνάστα, θεὲ θεῶν, ἄναξ, ἐγώ εἰμι ὁ σὺν σοὶ τὴν ὅλην οἰκουμένην ἀνασκαλεύσας καὶ ἐξευρὼν τὸν μέγαν Ὄσιριν, ὃν σοι δέσμιον ἤνεγκα, ἐγώ εἰμι ὁ σὺν σοὶ συμμαχήσας τοῖς θεοῖς — οἱ δὲ (andere Exemplare): πρὸς τοὺς θεούς —, ἐγώ εἰμι ὁ κλείσας οὐρανοῦ διςσὰς πτύχας καὶ κοιμίσας δράκοντα ⟨τὸ⟩ν ἀθεώρητον, στήσας θάλασσαν (lies θαλάσσης) ῥεῖθρα, ποταμῶν νάματα, ἄχρις οὗ κυριεύσῃς τῆσδε τῆς σκηπτουχίας· ὁ σὸς στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι, πρηνὴς ῥέριμμαι μῆνιδος εἵνεκεν κενῆς· ἐγείρου, ἱκετῶ, τὸν σόν, ἱκνοῦμαι, φίλον καὶ μή με ῥίψῃς χθονοριφῆ, ἄναξ θεῶν· δυνάμωσον, ἱκετῶ, δὸς δέ μοι ταύτην τὴν χάριν, ἵν' ὅταν τινὰ αὐτῶν τῶν θεῶν φράσω μολεῖν ἐμαῖς ἀοιδαῖς θᾶττον ὀφθῇ μοι μολών. Daß sich mit Weglassung kleiner Verbindungsglieder und einfachen Änderungen jambische Trimeter herstellen lassen, erwähne ich nur beiläufig, um die theologische Quelle des Zaubers zu kennzeichnen. Das Bild ist klar: als Krieger des Seth hat der Myste für seinen Gott gegen die andern Götter gefochten, damit Seth Ägypten, d. h. die Erde, beherrsche. Jetzt liegt er verwundet oder vielmehr gestorben da; sein Gott soll ihn erwecken. Es ist ein Wiederholungsmysterium; Psammetich wird ja ausdrücklich schon vorher als Zauberer (ἄριστος σοφιστής) bezeichnet; auch die Weihe des

Apuleius muß auf Befehl der Göttin erneuert werden. Die Folgen des Gebetes werden wieder in Prosa beschrieben: ταῦτά σου εἰπόντος τρὶς σημεῖον ἔσται τῆς συστάσεως τόδε — σὺ δὲ μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὁπλισθεὶς μὴ θαμβηθῇς — ἱέρακ γὰρ πελάγιος καταπτὰς τύπτει σε ταῖς πτέρυξιν εἰς τὸ πλάσμα σου, ταῦτα αὐτὰ δηλῶν ἐξαναστῆναί σε. σὺ δὲ ἀναστὰς ἀμφιέσθητι λευκοῖς εἵμασιν καὶ ἐπίθυε ἐπὶ θυμιατηρίου γεῖνοῦ ἀτμιστὸν λίβανον σταγονιαῖον λέγων τάδε· συνεστάθην σοι (σου) τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνόματι (den Namen lernt man in der persönlichen Begegnung mit dem Gott), ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν, κύριε, θεὲ θεῶν, ἄναξ, δαῖμον. ταῦτα ποιήσας κάτελθε (kehre in die Welt zurück) ἰσοθέου φύσεως κυριεύσας [(τὴν)] διὰ ταύτης τῆς συστάσεως ἐπιτελουμένης. Es ist das reine Gegenstück zu Dieterichs Mithrasliturgie, ja in gewissem Sinne auch zu Apuleius und zeigt den Zusammenhang zwischen Zauber und Mysterium trefflich, zugleich aber auch die Vereinfachung und Umbildung der Mysterien: in das innere Erlebnis des mit verbundenen Augen Daliegenden wird alles verlegt; das Zeichen der Vereinigung mit Gott (das heißt in dieser Literatur σύστασις, συνίστασθαι), den dreimaligen Schlag mit einem Flügel, kann der Mystagoge natürlich überall und ohne große Vorbereitung geben. Dann ist der Tote neu belebt, er ersteht vom Tode, legt sein Himmelsgewand und mit ihm die ἰσόθεος φύσις an und bringt das Dankopfer, das auch bei Apuleius erwähnt, in den Hermetischen Schriften aber durch das Gebet ersetzt ist (vgl. besonders den Schluß des Asclepius). Daß das prosaische Stück eng mit dem Gebet zusammenhängt, zeigt sich darin, daß das Bild von dem Kriegsdienst in ersterem beibehalten ist: 'entsetze dich nicht, die magische Natur deiner Seele ist deine Rüstung'. Zugrunde liegen wohl sicher die alten Mysterien des Osiris, in denen die Kämpfe der Götter wirklich aufgeführt wurden (noch die Quelle von Plutarch, De Is. et Os., c. 19, weiß davon, vgl. auch Wiedemann, Mélanges Nicole, p. 574); natürlich hatten beide Parteien ihre Streiter; es macht nichts aus, daß unser

Myste auf Seite des Seth ficht. Der heilige Kriegsdienst beruht in den Isismysterien des Apuleius, wie auch Cumont bemerkt, auch auf ägyptischen Vorstellungen.

Es sei gestattet, beiläufig noch ein paar Nebenzüge hervorzuheben, die zur Erklärung des Papyrus beitragen. Daß die Vorschrift geheim bleiben soll, schreibt in üblicher Weise Z. 254 vor: αὕτη ἡ πραγματεία, βασιλεῦ μέγιστε, εἰς σὲ μόνον χωρησάτω, φυλασσομένη ἀπὸ σοῦ ἀμεταδότος. Der ganze Zauber soll der λεκανομαντεία ἅμα καὶ νεκυοαγωγὴ αὐτοπτική gelten, aber bis zur Vergottung des Mysten wird davon im Grunde nichts gesagt. Erst dadurch, daß er die ἰσόθεος φύσις erworben hat, ist er befähigt, die Toten zu beschwören oder in der Wasserschüssel die Zukunft zu schauen, wie dies dann in der Fortsetzung gesagt wird. Es ist dasselbe Verhältnis, in welchem in der sogenannten Mithrasliturgie Mysterium und eigentliche Zauberhandlung zu einander stehen. Wer Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut hat, besitzt γνῶσις und Macht. Eine Himmelswanderung, die in der Mithrasliturgie und bei Apuleius vorkommt, wird hier nicht erwähnt; nur ein Sätzchen könnte darauf weisen, daß sie in der Vereinfachung und Abkürzung des Mysteriums fortgefallen ist: μή με ῥίψῃς χθονοριφῆ. Es paßt nicht zu der Vorstellung des tot Daliegenden, den der Gott erwecken soll, wohl aber in die Vorstellung des Himmelsfluges, deren häufiges Vorkommen in verschiedenen Verwendungen uns nicht mehr befremden kann. Der Gedanke, daß der Gott den nicht voll des Zaubers Mächtigen zur Erde niederfallen läßt, begegnet dabei öfter, vgl. Wessely, Zauberpap. I, S. 107 Z. 2507 und Poimandres, S. 227. Daß Nero von den Verkündigungen eines Propheten oder Zauberers hörte, der den Himmelsflug für möglich erklärte, und ihm daraufhin befahl, den Versuch zu machen, ist nicht so wunderbar, als es dem Dio Chrysostomus 21, 9, II p. 288, 18 Arnim und Juvenal 3, 77 erschien. Das Gerede über die von vielen erwartete Probe, die sich beständig verzögerte, war allgemein verbreitet, und als der erste römische 'Aviatiker', der im Zirkus den Ikarosflug nachahmen wollte, unmittelbar

vor der Loge des Kaisers zu tödlichem Falle kam (Sueton, Nero 12), verband die Volkserinnerung unter dem Eindruck des Zauberglaubens beide Ereignisse; eine weitere Wirkung desselben Zauberglaubens ist dann die christliche Übertragung auf den Gegner des Petros, Simon den Magier. —

Wir sahen, der Begriff 'Weihe' hat sich schon vor der Zeit des Livius mit dem Worte *sacramentum* verbunden. Das setzt voraus, daß nicht nur allgemein der Dienst des Mysten als Kriegsdienst für seinen Gott gefaßt wurde, sondern auch, daß mit der Weihe regelmäßig der Eid verbunden war. Dies wird bestätigt durch eine Angabe Hippolyts Refut. prooem. p. 4, 28 Schn.: τὰ ἀπόρρητα μυστήρια, ἃ τοῖς μυουμένοις μετὰ μεγάλης ἀξιοπιστίας παραδιδόασιν οὐ πρότερον ὁμολογήσαντες, εἰ μὴ τὸν τοιοῦτον δουλώσωνται χρόνῳ ἀνακρεμάσαντες ... καὶ περιεργίᾳ γλιχόμενον τῆς ἐπαγγελίας ἴδωσι. καὶ τότε δοκιμάσαντες δέκμιον εἶναι τῆς ἁμαρτίας (in der Mysterienbotschaft natürlich τοῦ θεοῦ) μυοῦσι τὸ τέλειον τῶν κακῶν (in der Mysterienbotschaft τῶν ἀγαθῶν) παραδιδόντες, ὅρκοις δήσαντες μήτε ἐξειπεῖν μήτε τῷ τυχόντι μεταδοῦναι, εἰ μὴ ὁμοίως δουλωθείη. Von dem Eid gibt der dem Mysterieneid nachgebildete Eid der Baruchapokalypse (Hippolyt 230, 74) eine Vorstellung: ἐξειπεῖν μηδενὶ μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν. Ein Gelöbnis des Schweigens und des lebenslänglichen Dienstes wird auch in der Schilderung des Apuleius angedeutet und vorausgesetzt, ja diese Schilderung entspricht in allen Einzelheiten (z, B. der Prüfungszeit, der Sehnsucht nach der Weihe u. a.) den Worten des Hippolyt. So dürfen wir diese vielleicht noch etwas weiter heranziehen. Daß der Ausdruck δέκμιος τῆς ἁμαρτίας einen Sakralausdruck parodiert, schien an sich fast notwendig. Wenn nun Apuleius, um die Weihe zu erlangen, ganz im Tempelgebiete Wohnung nimmt und mit beständigen Träumen und Gesichten begnadet wird, bis endlich die Göttin seine Zulassung befiehlt, stellt er sich damit als κάτοχος dar (κάτοχοι des Serapis im Isisheiligtum sind inschriftlich bezeugt, vgl. A. Rusch, *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, p. 72). Deutet man die Aufforderung des

Priesters bei Apuleius XI 15 scharf: *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium,* so ist das *nomen dare,* die freiwillige Meldung, der Eintritt in eine Prüfungszeit, d. h. die κατοχή; die Weihe selbst ist der Fahneneid. Die λατρεία selbst ist ein *iugum ferre* (vgl. XI 30 von der Zeit der Askese *inanimae protinus castimoniae iugum subeo*); wer wie Apuleius nur als Privatmann (als ἰδιώτης) dient (vgl. XI 19 *deae ministeriis adhuc privatis adpositus*), kann dies bezeichnen *iugum subeo voluntarium.* Er nimmt freiwillig etwas schon jetzt auf sich, wozu er später als Priester verpflichtet ist.

Die Annahme, daß hierin das Wesen der κατοχή liegt, setzt nun freilich voraus, daß die κάτοχοι, die uns im Beginne des zweiten Jahrhunderts v. Chr. im Serapeum zu Memphis begegnen, wirklich 'Gefangene' des Gottes sind, wie man früher deutete, während E. Preuschen, Mönchtum und Serapiskult[2], Gießen 1903, sie als 'Besessene' auffassen wollte. Da die seitdem vielfach behandelte Frage in meine Untersuchungen eingreift und ich zur Entscheidung neues Material beibringen zu können glaube, gehe ich etwas näher darauf ein.

Den lexikalischen Befund hat im Anschluß an Bouché-Leclercq (Mélanges Perrot) A. Dieterich mustergültig dargestellt (Berl. philol. Wochenschrift 1905, Sp. 15): bezeugt im Profangebrauch und sprachlich ohne weiteres verständlich ist ebensowohl κατοχή als 'Haft, Gefangenschaft' und κατέχειν 'festhalten, in Bande schlagen', also auch κάτοχος 'Gefangener', als auch andererseits κατέχεσθαι (ἐκ θεοῦ) im Sinne ekstatischer Verzückung (zusammen mit θεοφορεῖσθαι oder schon bei Plato Sympos 215 mit κορυβαντιᾶν und mit den Begriffen μανία, βακχεία), κάτοχος 'besessen von einem Gott', ja selbst κατοχή 'Besessenheit'. So kann über die Bedeutung in dem bestimmten Fall einzig und allein die sprachliche Verbindung entscheiden, in welcher das Wort steht. Die κάτοχοι des Serapeum bei Memphis bezeichnen sich, wie im wesentlichen schon Bouché-Leclercq richtig betont, offiziell immer als ἐν κατοχῇ ὧν ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ, wozu als

nähere Bestimmung noch ἐν Μέμφει und die Angabe der Jahre treten kann, welche die κατοχή dauert. Der Ausdruck ist sofort verständlich, wenn κατοχή 'Haft' bedeutet, weit schwerer, wenn es 'Besessenheit' bedeuten soll; dann erwartet man die Zufügung des Gottesnamens (ἐκ Σαράπιδος) gerade im offiziellen Gebrauch. Erhöht wird dies Bedenken durch die nicht seltenen näheren Bestimmungen des Ortes, nicht in dem sie 'besessen' sind, sondern in dem sie weilen, ihr Leben verbringen; ein Gebäude wird genannt mit dem Zusatz οὗ καὶ ἐγκατέχομαι (oder ἐν ᾧ κατέχομαι), ὡς ἔφην (Brunet, Pap. Par. 35, 9); ja die Bildung eines Wortes ἐγκάτοχος (vgl. z. B. 35, 18 οἱ ἄλλοι ἐγκάτοχοι, die andern κάτοχοι, die in dem Heiligtum der Astarte in dem Serapeum weilen, von dem er eben gesagt hat οὗ ἐνκατέχομαι) verstärkt dies Bedenken; schon hier behaupte ich, daß die Deutung 'Drinbesessene' der Sprache Gewalt antut. Es ist ähnlich, wenn für κάτοχον εἶναι ἐν ἱερῷ auf einer Inschrift ἐγκατοχεῖν ἱερῷ eintritt. Weiter führt die bisweilen wiederholte Versicherung einer besonders strengen Observanz: ὧν ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ ἐν κατοχῇ δέκα ἔτη, οὐκ ἐξεληλυθὼς τὸ πατοφόριον, ἐν ᾧ ἐνκέκλειςμαι, ἕως τῆς σήμερον. Es ist doch Willkür gegenüber solchen Angaben von 10 oder 12 Jahren von einem Strafarrest zu reden und nicht zu sehen, daß der Mann mit ihnen eine gewisse Würde in Anspruch nimmt und ἐν ᾧ ἐγκέκλειςμαι Formeln wie ἐν ᾧ κατέχομαι entspricht. Endlich erwähne ich Gegenüberstellungen wie Pap. Par. 36, 9: παραγενόμενοι ἐπὶ τὸ Ἀςταρτίδειον, ἐν ᾧ κατέχομαι ἱερῷ, εἰςεβιάζοντο βουλόμενοι ἐξπάςαι με, und den festen Gebrauch, nach welchem die κατοχή von einem andern 'gelöst' wird (ἀπολύειν, λύειν, ἀφιέναι ἐκ). Es sind die bei der Haft üblichen *termini*. Wenn sich gegenüber diesen außerordentlich zahlreichen Stellen U. Wilcken in einer vorläufigen Bemerkung (Archiv f. Pap. IV 207) auf eine einzige Inschrift aus Priene beruft, also aus einem Ort, wohin der Serapiskult erst übertragen ist, οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, so will ich trotz Ruschs Bedenken (*De Iside et Serapide in Graecia cultis*,

p. 72), κατέχεσθαι ἐκ θεοῦ sei die bei der Besessenheit übliche Wendung, zugeben, daß die Bedeutung 'besessen' hier möglich wäre; notwendig ist sie sicher nicht; selbstverständlich kann auch von dem Gott gesagt werden, daß er seinen Diener κατέχει (κατερύκει) 'festhält'. Wir wissen ja, daß er den Ort nicht verlassen darf. Auf diesen Sinn weist ferner die Dativkonstruktion C. I. Gr. II 3163: ἐγκατοχήσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ ταῖς Νεμέσεσιν (im Nemesistempel, der mit dem Iseum verbunden scheint). Es ist eine Art θεραπεία. Die Frage entscheidet eine Stelle des Pap. Lond. I 44, in welchem Ptolemaios sich vorstellt als τῶν ὄντων ἐν κατοχῇ ἐν τῷ ἐν Μέμφει μεγάλῳ Σαραπιείῳ ἔτος δωδέκατον, einen Einbruch erzählt und dabei die Tat eines Kollegen und Nachbars erwähnt: Δίφιλον δέ τινα τῶν παρακατεχομένων ὑπὸ τοῦ Σαράπιος θεραπευτῶν. Es ist derselbe Mann, der zwei Jahre vorher in der Erzählung eines ähnlichen Hergangs Pap. Par. 35, 18 von den ἄλλοι ἐγκάτοχοι sprach. Es ist mir nicht recht klar, wie W. Otto (Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I 123, II 318) gerade diese Stelle des Londoner Papyrus für den sicheren Beweis erklären kann, daß κάτοχος 'besessen' heiße, und dabei noch einen Bedeutungswechsel von 'gefangen' zu 'besessen' annehmen will. Gerade die Stelle, auf welche er verweist, zeigt ja am klarsten in dem Kompositum παρακατεχόμενος die lokale Bedeutung; Nebengefangene kenne ich, Nebenbesessene nicht. Wichtig ist nur, daß die ursprüngliche Bedeutung des δοῦλος oder θεραπευτὴς θεοῦ hier in dem Wechsel des Ausdrucks hervortritt.

Aber wäre die ganze Vorstellung denn überhaupt möglich? Gewiß heißt κατοχή auch der stets kurze Zustand religiöser Raserei; aber kann jener Ptolemaios, dessen zahlreiche Eingaben uns das Hauptmaterial geben, seine höchst nüchternen Darlegungen damit beginnen, daß er in jenem Verzückungszustand sei, und zwar seit 12 oder 14 Jahren? Man müßte also annehmen, κατοχή bezeichne eine Gemütsstimmung, bei der ab und an jene Raserei eintreten kann. Dafür gibt es

kein Zeugnis, weil die Sprache sich dagegen sträubt. Die Personenbezeichnung κάτοχος wäre vielleicht in diesem Sinne denkbar, etwa wie μανικός den der μανία Ausgesetzten bezeichnet auch in dem Moment, wo er bei klarem Verstande ist, προφήτης den mit dieser Gabe Begnadeten, auch wenn er sie im Augenblick nicht übt. Nimmer wäre dann die Umschreibung ἐν κατοχῇ ὤν zu dem offiziellen Titel geworden. Man verweise nicht auf ein einmaliges ἐν γνώσει ὤν (oben S. 39); γνῶσις ist in dieser Vorstellung ein γένος βίου und der Begriff der μανία ist nicht mit dem Wort verbunden. Und weiter. Die von Wilcken angenommene Begriffsbildung setzt die allgemeine Anschauung voraus, daß der Zustand der κατοχή nur innerhalb des Heiligtumes oder seines Gebietes eintreten kann; er würde sich verlieren, wenn sie es verließen. Dann liegt es also in ihrer Hand sich zu befreien. Und doch, wiewohl sie offenbar ihren Zustand als eine Art Würde betrachten, sehnen sie sich beständig nach der Befreiung und 'Entlassung' und können sie gar nicht selbst vollziehen, wenigstens wenn sie das erreichen wollen, wozu die κατοχή übernommen wird. Sollen diese Vorstellungen irgendwie verständlich werden, so können sie es nur aus dem Ziel, aus der Wirkung der Befreiung, die sich mit Bewilligung des Gottes vollzieht. Auf ihr muß der Schwerpunkt, in ihr die Lösung des Rätsels liegen.

Gehen wir nun einmal von der Angabe Hippolyts aus (4, 30 ff.), daß der Novize eine Prüfungszeit als δοῦλος oder δέκμιος θεοῦ durchzumachen hat. Eine Bestätigung des Gebrauches von δέκμιος bietet sofort Manetho *Apotelesm.* I, 237 ff.: δρῶσιν φοιβητὰς ἠ μάντιας, οἵ θ' (zu trennen: und zu solchen, welche) ἱεροῖσιν ἑζόμενοι ζώουσιν ὀνείρατα μυθίζοντες· οἱ δὲ καὶ ἐν κατοχῇσι θεῶν πεπεδημένοι αἰεὶ δεσμοῖσιν μὲν ἔδησαν ἑὸν δέμας ἀρρήκτοισιν . . . . . εἵματα μὲν ῥυπόωντα, τρίχες δ' οὐρῇσιν ὅμοιαι ἵππων κηροπαγεῖς οὖλαι πληροῦσι κάρηνον. Manetho hat κατοχή nicht misverstanden, wie Kroll (*Catal. cod. astrol.* V 2, p. 146) meint, sondern identifiziert richtig κάτοχος mit δέκμιος. Freilich werden nicht alle κάτοχοι

Antiochus Valens V. 63, 24 Kroll: ἢ ἐγκάτοχοι ἐν ἱεροῖς γίνονται ἢ ἡδονῶν ἕνεκα;

sogar Ketten an ihrem Leibe getragen haben (vgl. unten S. 81). Jetzt verstehen wir ohne weiteres das Gebet des Ptolemaios für die 'Zwillinge', die so lange warten müssen (Pap. Par. 51, Z. 23): πάλιν ἠξίωκα τὸν Σάραπιν καὶ τὴν Ἶσιν λέγων· ἐλθέ μοι, θεὰ θεῶν, εἵλεως γινομένη, ἐπάκουσόν μου, ἐλέησον τὰς Διδύμας. σὺ κατέδησας (κατεδικας las Brunet) Διδύμας, ἐμὲ λέλυκας. πολιὰς ἔχω (ἔχων Pap.), ἀλλ' ὅρα δ' (ὁρᾷς?) ὅτι ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ παύσομαι. αὗται δὲ γυναῖκές εἰσιν· ἐὰν μὴ ἀνθῶσιν, [οὐ μ]ὴ γένονται καθαραὶ πώποτε. Die letzten Worte erklären sich daraus, daß ja gerade für die Weiber im Isiskulte die Weihe in der geschlechtlichen Vereinigung mit dem Gotte Anubis besteht (vgl. Josephos *Antiqu.* XVIII 65 N. und die Erzählung der Isis bei Berthelot, *Les alchimistes grecs*, *Texte* p. 28—35); zum Ausdruck καθαρός vgl. Dieterich, Abraxas 141 ff. Ptolemaios hat nach langen Jahren endlich die Befreiung gefunden, d. h. er ist geweiht worden; die 'Zwillinge', die in der Regel λειτουργοῦσαι ἐν τῷ ἱερῷ heißen, aber den κάτοχοι gleichgestellt scheinen, haben schon über sechs Jahre gewartet und sind noch immer 'gebunden'; sind sie erst verblüht, so wird sie auch der Gott nicht frei machen. Voraus gehen in dem Papyrus Träume, die sich auf die Zwillinge und ihre Weihe beziehen. Überliefert sind hier und in den andern Papyri einerseits Träume der Mysten, andrerseits Träume der Novizen. Beide müssen ja nach Apuleius übereinstimmen, wenn sich in ihnen der göttliche Befehl unzweideutig aussprechen soll; besonders was Apuleius XI 27 von seiner zweiten Weihe und den vorausgegangenen Traumgesichten erzählt, stimmt merkwürdig zu den Berichten der Papyri (vgl. Pap. Par. 50, 15). Sofortige kurze Aufzeichnung ist natürlich nötig, damit die Übereinstimmung einwandsfrei festgestellt werden kann. Wenn Apuleius schon als Novize mit Visionen der Göttin begnadet wird, so entspricht dem der Brief des Apollonios an Ptolemaios Pap. Par. 46, 2: εἰ ἔρρωσαι καὶ τὰ παρὰ τῶν θεῶν κατὰ λόγον σοὶ χρηματίζεται, εἴη ἂν ὡς βούλομαι. Wenn Ptolemaios über 16 Jahre warten muß und Manetho von lebenslänglichem Noviziat spricht, so ent-

spricht dem, daß auch Apuleius hört, daß einzelne Novizen ihr Leben lang vergeblich warten müssen, während bei ihm alles Schlag auf Schlag folgt (XI 29: *exulta ter futurus quod alii vel semel vix conceditur*). Er kehrt nach der Weihe aus dem παστοφόριον in die Welt zurück; bliebe er im Heiligtume, so könnte er nun selbst Novizen einführen und durch die Lehre ihr πατήρ werden. Letzteres scheint Ptolemaios getan zu haben; wir haben Pap. Par. 47 einen Brief des Apollonios an ihn: Ἀπολλώνιος Πτολεμαίῳ τῷ πατρὶ χαίρειν. ὀμνύο τὸν Σάραπιν· εἰ μὴ μικρόν τι ἐντρέπομαι, οὐκ ἄν με ἴδες τὸ πρόσωπόν μου πόποτε, ὅτι ψεύδῃ πάντα καὶ οἱ παρὰ σὲ θεοὶ ὁμοίως, ὅτι ἐνβέβληκαν ὑμᾶς εἰς ὕλην μεγάλην καὶ οὐ δυνάμεθα ἀποθανεῖν, κἂν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα. Γίνωσκε ὅτι πιράσεταί ὁ Π . . απε . . μὴ ἀφῖναι ἡμᾶς ἐκ τῶν τόπων ἶναι. χάριν γὰρ ἡμῶν ἠζημίοται (ἐζημίωται) εἰς χαλκοῦ Α ΙΕ. ὁ στρατηγὸς ἀναβαίνει αὔριον εἰς τὸ Σαραπιῆν καὶ δύο ἡμέρας ποιεῖ ἐν τῷ Ἀνουβιείῳ πίνων. οὐκ ἔστι ἀνακύψαι με πόποτε ἐν τῇ τρικυμίᾳ ὑπὸ τῆς αἰσχύνης ἰ (εἰ) καὶ αὐτοὺς δεδώκαμεν καὶ ἀποπεπτώκαμεν, πλανώμενοι ὑπὸ τῶν θεῶν καὶ πιστεύοντες τὰ ἐνύπνια. Ptolemaios hat seinem Schüler ähnlich wie Mithras dem Apuleius gesagt, wer ungerufen zur Weihe kommt, muß sterben; erst wenn er im Traumgesicht erfahren hat, daß dem Apollonios die σωτηρία gewiß ist, will er ihn weihen. Freilich besteht die Weihe hier nur in der Taufe, die auch bei Apuleius gleich folgt, aber ihrerseits nur ein Vorspiel für eine weitere Weihe ist. Dazu paßt, daß Firmicus Maternus *de error. prof. rel.* 2, 4. 5 mit Beziehung auf ägyptische Mysterien sagt: *spem tuam perdis et vitam; nec ostensi tibi luminis splendore corrigeris, nec recuperatae libertatis quaeris insignia, nec spem redditae tibi salutis agnoscis . . . frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando prodesse. alia est aqua, qua renovati homines renascuntur.* Jedes Wort hat hierbei seine klare Beziehung auf wirklichen Brauch; auch Apuleius schaut in der Weihe ein wunderbares Licht (XI 23: *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*) und redet wie der Mithrasmyste von einem

βελτιωθῆναι, so seinerseits von einem *illustrari* (XI 29: *felici illo amictu illustrari*); den Worten *spem redditae tibi salutis agnoscis* entsprechen bei ihm XI 21 die Verheißungen: *transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos . . . numen deae soleat elicere et sua providentia quodammodo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula* (vgl. auch bei Paulus Römerbr. 8, 24 τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν); selbst das von Apuleius gebrauchte Wort *reformatus* (vgl. unten S. 105) erkennen wir bei Firmicus in dem Wort *renovati* wieder und werden sehen (S. 84), daß das Wasser der ägyptischen Totentaufe das Leben erneuert und daß es Anbetung erfährt. Haben sich sonach alle andern Angaben des Firmicus Maternus als für seine Zeit zuverlässig erwiesen, so spricht alles dafür, daß auch die Worte *nec recuperatae libertatis quaeris insignia* eine Mysterienanschauung und einen Kultbrauch getreu wiedergeben. Sie können an sich ebensowohl Aufhebung der δουλεία, des Dienstverhältnisses zu der Göttin, bedeuten — aber Isis verlangt ja ausdrücklich das ganze Leben des Mysten, und δοῦλος θεοῦ ist die im Zauber nicht seltene Bezeichnung für ihn — wie sie andrerseits die Befreiung aus jenem Zustande der Gefangenschaft bezeichnen können, der nach Hippolyts Zeugnis vor der Weihe eintritt. Für diese Auffassung spricht der Brief des Apollonios; die Taufe würde für ihn eine Freilassung aus dem Ort seiner Haft bedeuten; darum will sie ein Gegner, der offenbar in hoher Stellung ist, aus Rachsucht vereiteln. Scheint hiernach in dem Serapeum zu Memphis die eigentliche Himmelswanderung in dieser Weihe zu fehlen (oder mit der Taufe unmittelbar verbunden zu sein), so fehlt doch nicht der Schluß des Ganzen, die Geburtstagsfeier des neuen Gottes, die Apuleius ausdrücklich als *suaves epulae et faceta convivia* beschreibt; nur hat man die Taufe offenbar vor ein Fest verlegt oder will mehrere Täuflinge feiern. Der Stratege wird zu der Feier auf zwei Tage kommen. Wenn Apollonios nicht geweiht ist, und daher nicht teilnehmen kann, muß er für Lebenszeit sich schämen; er hat sich dahingegeben (wie Apuleius es tun muß), und ist verschmäht

worden; die Götter haben ihn irre geführt, da er den Träumen glaubte.

Von hier läßt sich vielleicht der rätselhafte Satz verstehen ὅτι ψεύδῃ πάντα καὶ οἱ παρὰ σὲ θεοὶ ὁμοίως, ὅτι ἐνβέβληκαν ὑμᾶς εἰς ὕλην μεγάλην καὶ οὐ δυνάμεθα ἀποθανεῖν, κἂν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα. Es sind Worte einer Mitteilung des Ptolemaios an Apollonios; er hat ihm die Taufe verheißen; jetzt haben die Götter, die vorher durch Träume das gestattet, ja den Ruf erteilt haben, ein Zeichen gegeben, daß die Taufe nicht stattfinden kann, haben sich also selbst widersprochen und gelogen. Das Zeichen bestand darin, daß sie den Ptolemaios und andere Priester (ὑμεῖς) in großen Schlamm (oder Wirrnis?) haben kommen lassen. Wir stehen unmittelbar vor dem Fest, zu dem auch der Stratege kommt. Von einem Isisfest, das in Tithorea nach ägyptischem Ritus begangen wird, berichtet Pausanias X 32, 13: in das Adyton darf nur eintreten, wen die Göttin selbst durch Träume beruft (vgl. S. 99); zwei Tage vor dem Hauptfest gehen diejenigen, ὅσοις ἐστὶν ἐσελθεῖν ἄδεια, in das Adyton und säubern es τρόπον τινὰ ἀπόρρητον (man denke an den Brauch im Vestatempel); die Überbleibsel der vorjährigen Opfer werden, wenn sich solche noch finden, nach einem zwei Stadien entfernten Ort gebracht und vergraben. Ptolemaios darf das Adyton betreten; er wird ja von Apollonios, wie es scheint, seinem eigenen jüngeren Bruder, πατήρ genannt. Er und die andern berufenen Priester haben dort viel Unrat (?) gefunden; das ist ein Zeichen, daß die Götter den neuen Novizen nicht wünschen und hereinlassen wollen. Wie Mithras dem Apuleius gesagt hat, daß der Priester, der eigenwillig einen Novizen einführt, samt diesem sterben kann, so hat Ptolemaios dem Apollonios mitgeteilt: οἱ θεοὶ ἐμβεβλήκασιν ἡμᾶς χθὲς εἰς ὕλην μεγάλην καὶ οὐ δύναμαι ἐὰν σὲ καὶ ἐμὲ ἀποθανεῖν. Diese Worte gibt Apollonios etwas ungeschickt wieder — falls nicht etwa gar im Papyrus καὶ ὅτι δυνάμεθα ἀποθανεῖν zu lesen ist; dann schrieb Ptolemaios: δυνάμεθα ἀποθανεῖν· ἐὰν ἴδω ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτίσθητι, also genau, was Mithras

dem Apuleius sagt. Wie dem sei — es ließen sich ja wohl auch andere Erklärungsversuche vorbringen —, die Übereinstimmung mit Apuleius scheint mir zwingend und reicht bis in allerlei Einzelheiten, so, wenn ein κάτοχος des Serapis diesen Dienst wegen seiner Errettung aus großen Gefahren auf sich genommen hat (Mai *classici auct.* V, p. 601, vgl. Apuleius XI 15 die Mahnung des Priesters: *en ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae providentia . . . quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento rogaberis*). Prüfen wir daher noch einmal genauer seine Beschreibung der κατοχή (XI 19): *aedibusque conductis intra conseptum templi larem temporarium mihi constituo, deae ministeriis adhuc privatis adpositus contuberniisque sacerdotum individuus et numinis magni cultor inseparabilis. nec fuit nox una vel quies aliqua visu deae monituque ieiuna:* er ist den Priestern und Mysten gegenüber ἰδιώτης, aber zugleich θεραπευτής der Gottheit, verläßt niemals das Tempelgebiet und ist zwar alles andere als 'wahnsinnig' oder 'besessen', wohl aber mit visionären Träumen begnadigt. Wir dürfen als sicher betrachten: die κάτοχοι oder δέκμιοι des Serapis und der Isis sind die Novizen, die in Hoffnung auf die Weihen oft jahrelang, ja lebenslang im Tempelgebiete dienen. Mit dem Mönchstum hat diese Art Clausur, deren Einzelbestimmungen wir natürlich nicht erraten können und die gewiß nach Zeit und Ort, ja vielleicht auch nach dem freien Entschluß des Einzelnen strenger oder laxer gewesen sein mag, nur insofern etwas zu tun, als sie eine Art Askese bedeutet. Das tritt in der Erzählung des Apuleius wenig hervor (nur daß vor der Taufe noch einmal eine gründliche Reinigung in einem Badehaus mit ihm vorgenommen wird, weist auf die ἁλουσία der Prüfungszeit), um so stärker aber in der sehr viel späteren Schilderung des Manetho: εἵματα μὲν ῥυπόωντα, τρίχες δ' οὐρῆςιν ὅμοιαι ἵππων κηροπαγεῖς οὖλαι πληροῦσι κάρηνον (der Myste als Priester wird sofort geschoren). Es ist wohl möglich, daß der Gedanke, diese Verwahrlosung des Körpers sei Gott besonders wohlgefällig, oder die Hoffnung, in solchem Zustande beson-

derer Träume und Gesichte gewürdigt zu werden, bei manchen ägyptischen Anachoreten von diesen heidnischen Vorstellungen beeinflußt ist. Wenn einzelne Asketen sich wirkliche Ketten um den Leib schmieden lassen (vgl. die den Worten Manethos entsprechende Beschreibung bei Hieronymus Ep. 22, 28, Hellenistische Wundererzählungen S. 73), oder vornehme Damen lange Jahre in einem Zimmer eingeschlossen verbringen (ebenda S. 66), wenn schließlich wunderbar schnell das Anachoretentum in ein festes Mönchstum und Klosterleben übergeht, so mag unter manchem andern auch das Bild des κάτοχος oder δέcμιος als θεραπευτὴς θεοῦ mitwirken. Der ursprüngliche Sinn beider Institutionen ist dennoch verschieden.

Daß auch in der phrygischen Mysterienreligion in späterer Zeit der Taurobolienweihe, die zum Range des *summus sacerdos* erhebt (Prudentius Peristephan. X 1011, Hepding S. 65), ein Noviziat vorauszugehen scheint, in welchem auch der vornehme Mann im Bettlergewande Gaben erfleht (*Incerti carmen contra paganos* v. 59, Hepding S. 61), erwähne ich, weil auch die Novizen des Serapeums, wie es scheint, Bettler genannt werden; doch läßt sich bisher nichts Genaueres sagen.

Eine wirkliche Bestätigung und zugleich für den Theologen einen bescheidenen Lohn für die mancherlei Umwege, die ich einschlagen mußte, bietet vielleicht der Eingang des Philemonbriefes, der jetzt erst volles Licht empfängt; Paulus hat den entlaufenen Sklaven Philemons zurückgesendet und hätte ihn am liebsten doch wieder bei sich, will ihn aber jedenfalls vor Strafe sichern: διὸ πολλὴν ἐν Χριcτῷ παρρηcίαν ἔχων ἐπιτάccειν coι τὸ ἀνῆκον, διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεcβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέcμιος Χριcτοῦ Ἰηcοῦ — παρακαλῶ cε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννηca ἐν τοῖς δεcμοῖς, Ὀνήcιμον, τόν ποτέ coι ἄχρηcτον, νυνὶ δὲ coὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηcτον, ὃν ἀνέπεμψα. cὺ δὲ αὐτόν, τουτέcτιν τὰ ἐμὰ cπλάγχνα, ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ coῦ μοι διακονῇ ἐν τοῖς δεcμοῖς τοῦ εὐαγγελίου κτλ. Wie seltsam klingt der Ausdruck δέcμιος Χριcτοῦ Ἰηcοῦ! Soll es wirklich nur eine durch

die Gefangenschaft veranlaßte Steigerung von δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ sein? Was heißt dann ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου? Ich brauche zur Erklärung einen Gegensatz zwischen dem 'Evangelium' und anderem Gottesdienst.

Nehmen wir an, daß Paulus die Mysteriensprache kennt, so erhält die Stelle ein wundervolles Ethos. Alt fühlt sich Paulus und in seiner Gefangenschaft kurz vor jenem Mysterium, das die Vereinigung mit dem Herrn und das neue Leben bringt. Er hätte dies letzte, geliebte Kind seiner Predigt gern in seiner κατοχή zurückbehalten, damit es ihm diene. Nehmen sich doch die κάτοχοι, eben weil sie in der Bewegungsfreiheit wenigstens behindert sind, einen διάκονος, so Ptolemaios und die Zwillinge, vgl. z. B. Pap. Par. 22, 25 προσλαβέσθαι τὸν ἐκείνης υἱὸν διακονεῖν ἡμῖν, 23, 23 δέξασθαι τὸν υἱὸν αὐτῆς Παχράτην, ἵνα διακονεῖ ἡμῖν. Verdorben ist das aus einer augenblicklichen Stimmung entstandene ergreifende Bild schon II. Timoth. 1, 8, zur Formel herabgedrückt Ephes. 4, 1. Den Reichtum und die Feinheit der Bilder des Paulus konnten die Nachahmer nicht mehr empfinden. —

Doch von dieser Vorstellung zu jener *militia Christi* zurück. Auch Paulus fühlt sich, weil er Sendbote Christi ist, als dessen στρατιώτης, oder redet von ὅπλα τοῦ φωτός, sein Nachahmer sogar von einem Panzer der Gerechtigkeit, vgl. die Stellen bei Harnack, *Militia Christi*, S. 93, 94 und die Erklärung S. 14ff. Ob die apodiktische Behauptung Harnacks (S. 122), 'daß die abendländische christliche Bezeichnung der Christen als *milites* aus dem Einflusse fremder Religionen zu erklären sei, wäre eine grundlose Annahme' überhaupt noch haltbar ist? Mich dünkt, mindestens für Ephes. 6, 10—18 müßten wir sie fallen lassen, seit wir eine heidnische Vorstellung von dem Kampf des στρατιώτης θεοῦ gegen göttliche oder dämonische Gewalten und von seiner geistigen πανοπλία kennen. Ferner müßten wir sie für *sacramentum* fallen lassen, das schon vor Livius die gleiche Bedeutung wie im Christentum angenommen hat. Auch Paulus, der als Krieger seines Gottes diesem die Erde unterwerfen will, verlöre wirklich nichts, wenn wir zu-

gäben, daß er das Bild übernommen hat, wie er das Bild vom δέσμιος θεοῦ nachweislich schon vorfand und nur für sich umprägte. Doch mag das Urteil aufgeschoben sein, bis wir die Fülle der bei ihm und in den Mysterienreligionen übereinstimmenden Ausdrücke und Bilder überschauen, bei deren jedem wieder mit mehr Leidenschaft als Sprachempfinden von 'spontanen parallelen Entwicklungen' geredet wird. Gewiß müssen wir solche zunächst gelten lassen, wenn sich beispielshalber im babylonischen und ägyptischen Zauber ältester Zeit verwandte Uranschauungen zeigen, die sich psychologisch leicht erklären lassen. Wer das gleiche Verfahren bei Menschen derselben Zeit, die in beständiger Berührung miteinander stehen und dieselbe Sprache reden, in einer Anzahl auffälliger Bilder und Wendungen anwenden will, verlangt, daß wir auf das Haupthilfsmittel philologischer und historischer Arbeit zugunsten einer willkürlich gefaßten Meinung verzichten. Auf den oft gegen philologische Untersuchungen erhobenen Einwand, daß wir bei jeder Übereinstimmung heidnischer und christlicher Vorstellungen ersteren ohne weiteres die Priorität zusprächen und an die Möglichkeit einer Beeinflussung des Heidentums durch das Christentum zu wenig dächten, möchte ich bei dieser Gelegenheit erwidern, daß mir eine solche Beeinflussung in all den Fällen ausgeschlossen scheint, in denen die fragliche Vorstellung in mehreren heidnischen Religionskreisen erscheint. Sprachliche Entlehnungen aus dem Christentum halte ich sogar von Anfang an für so unwahrscheinlich, daß die Beweislast hier immer dem zufiele, der eine Priorität des christlichen Gebrauches annehmen wollte. Genauere Prüfung wird hier in den meisten Fällen feststellen können, wo wir dem allgemeinen Gebrauch und der ursprünglichen Empfindung näher kommen. Wenn es sich einmal nicht entscheiden läßt, werden wir prüfen, ob andere sprachliche Übereinstimmungen bei demselben Schriftsteller auf eine Priorität des heidnischen Gebrauches weisen, und danach den strittigen Fall beurteilen.

Zu S. 8.

Apuleius.

Über den Sinn der von Apuleius geschilderten Weihe habe ich im Archiv für Religionswissenschaft VII, 393ff. gehandelt. Einzelne griechische Einflüsse sind in ihr sehr wohl denkbar. Auch griechische Mysterien führen ja, wie jeder Philologe aus der Predigt der Diotima Platos weiß, zuletzt zum Schauen des Gottes (vgl. die Bemerkungen in den Neuen Jahrb. für das klassische Altertum XIII 184, 1). Für die Grundanschauungen hoffe ich den ägyptischen Ursprung dennoch dort und oben im Text erwiesen zu haben. Von einer griechischen Göttin Isis und von einem griechischen Gott Serapis zu reden, haben wir keinen Anlaß. Für die Vorstellung einer Taufe des Toten konnte ich a. a. O. nur wenig Zeugnisse anführen; ein besonders lehrreiches aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. stammendes hat mir inzwischen Prof. Spiegelberg nachgewiesen. Im Papyrus Rhind I, col. 6 wird der Tote, genau wie in den alten Darstellungen der König, zwischen zwei Göttern stehend abgebildet, die über sein Haupt die heilige Flüssigkeit rieseln lassen (der Schreiber malte zwei Anubis, doch zeigen die Beischriften, daß er in seinem Vorbild Horus und Thot fand, die an dem König die Weihe vollziehen). Der Text besagt: ‘du wirst gereinigt mit dem Wasser, das kommt von Elephantine (Nilwasser), und mit dem Natron von El-Kab und mit der Milch von Gim’ (über die Milch als φάρμακον τῆς ἀθανασίας vgl. Archiv VII 403). Die Wirkung wird in dem demotischen Text beschrieben (col. 5, 2): ‘du verehrst die Sonne des Morgens und den Mond (und) die Luft und das Wasser (und) das Feuer; du verehrst die, welche zur Ruhe gegangen sind, nachdem deine Jahre vorübergegangen sind’. Der hieratisch geschriebene Paralleltext besagt: ‘du verehrst (oder ähnliches Wort) den Horizontbewohner, welcher von Gold glänzt, und den seine Gestalt Vermehrenden (d. h. den Mond) (und) die Luft (und) den das Leben Wiederholenden (bzw. Erneuernden) (und) das Horus-Auge

(hier das Feuer); du siehst die zur Ruhe Gegangenen, nachdem deine Jahre vorübergegangen sind'. Auch Apuleius hat die *dei superi et inferi* geschaut und sich in allen Elementen gefühlt. Für dies Fühlen in den Elementen ist in unserer Fassung die Verehrung der Elementgötter eingetreten, die ja auch der Mithrasmyste anruft, ihm die Himmelswanderung zu gestatten. Daß das Wasser dabei bezeichnet wird als 'das, was das Leben wiederholt (erneuert)' ist in keinem Lande begreiflicher als in Ägypten, wo ja auch der Nil 'der, welcher das Leben wiederholt (erneuert)', heißt. Daher die durch Plutarch allbekannte Deutung des Osiris als Wasser oder Nil und als Spender des Lebens; daher in der Quelle Diodors (I 10) die stoisch zurechtgemachte Behauptung, in Ägypten müßten die ersten Menschen erstanden sein, weil der Nil das Leben bringt und noch alljährlich erneuert. Man erkennt leicht, daß die steigernde Umdeutung der überall üblichen Reinigung des Priesters oder Mysten durch Wasser hier besonders leicht den Sinn einer Erneuerung des Lebens annehmen konnte.

Zu S. 9.

Der hellenistische Begriff πίστις.

Nach seiner zweiten Weihe sagt Apuleius XI 28: *plena iam fiducia germanae religionis obsequium divinum frequentabam.* Als Gottheit erscheint die Πίστις im Zauber Dieterich Jahrb. f. Phil. Supplem. XVI, S. 807, Z. 17: ἐγὼ ἡ Πίστις ἡ εἰς ἀνθρώπους εὑρεθεῖσα καὶ προφήτης τῶν ἁγίων ὀνομάτων εἰμί, ὁ ἅγιος ὁ ἐκπεφυκώς ἐκ τοῦ βυθοῦ. Weiter führt Corp. Herm. IX 10: ταῦτά σοι, Ἀσκληπιέ, ἐννοοῦντι ἀληθῆ δόξειεν, ἀγνοοῦντι δὲ ἄπιστα. τὸ γὰρ νοῆσαι (es ist eine Art innerer Schau) ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι. ὁ γὰρ λόγος μου φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθείς, φθάνει μέχρι (φθάνειν ἔχει codd.) τῆς ἀληθείας, καὶ περινο<ε>ήσας τὰ πάντα καὶ εὑρὼν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἑρμηνευθεῖσιν ἐπίστευσε καὶ

τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο. Daß das Bild ganz sinnlich gemeint ist, zeigt Wessely Zauberpap. I, S. 70 Z. 1012ff.: ὁ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κεφαλῆς καθήμενος καὶ κρίνων τὰ πάντα, περιβεβλημένος τῷ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως κύκλῳ (der κύκλος τῆς ἀληθείας ist der Ort, an dem Gott thront, πίστις hier fast gleich γνῶσις). Vgl. endlich die Aberkiosinschrift, die ich mit Dieterich als phrygisch fasse, v. 12: Πίστις πάντη δὲ προῆγε καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη (es ist die führende Gottheit, zur Lesung vgl. Hepding Attis, S. 188, 4).

Zu S. 11.

Offizielle Priester.

Nur so viel gegen die, wie ich meine, die Sache nicht treffende Polemik von W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten II 223, 3. Ich bin gewiß für die Berichtigung einzelner Irrtümer in meinem ersten Buch 'Zwei religionsgeschichtliche Fragen' dankbar, bedauere es aber, daß es mir trotz beständiger Wiederholungen, z. B. Poimandres, S. 248. 250, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum XIII, 183ff. und meiner Verteidigung gegen seinen Angriff Hellenistische Wundererzählungen, S. 13, 1, nicht gelungen ist, meinen Gegner zu überzeugen, daß ich weder eine Geschichte der ägyptischen Religion zu schreiben noch über die durchschnittliche Bildung des offiziellen Priesterstandes u. dgl. zu handeln beabsichtigt habe. Ich dachte klar genug gerade ihm gegenüber gesagt zu haben, daß ich gewiß froh bin, einen hellenistischen Gedanken oder Kult innerhalb einer nationalen Sphäre nachweisen zu können, aber damit weder bestreite, daß er auch in einer andern begegnen kann, noch das Recht, ihn mit frühchristlichen Gedanken und Kult zu vergleichen, hiervon abhängig mache, sondern den Wert nur darauf lege, daß er heidnisch, also hellenistisch in engerem Sinne, ist. So war ich etwas überrascht, in der Einzelpolemik wie der Charakteristik meiner Arbeit, vor der Herr Otto wieder nachdrücklich warnt (II 212,

2), dies völlig ignoriert zu sehen. Seine Forderung, daß man in Religionsurkunden, die sich als Offenbarungen ägyptischer Götter geben und in Wortgebrauch und Anschauung beständig mit ägyptischen Zaubertexten übereinstimmen, jede Vorstellung 'als ungriechisch zu erweisen verpflichtet sei', ehe man daran denken dürfe, ägyptischen oder sonstwie orientalischen Ursprung anzunehmen (II 219, 2), dünkt mir zwar im Grunde noch willkürlicher als die von anderer Seite erhobene Forderung, sie, ohne auf die griechischen Parallelen zu achten, kurzweg als alte und authentische Darstellungen der ägyptischen Religion zu fassen, und der Verweis darauf, daß es verkehrt sei, die römischen Zwölf-Tafel-Gesetze aus der Inschrift Hammurabis oder altägyptischem Recht herzuleiten (II 213 A), scheint mir wenig zu passen. Aber wenn sich mein geehrter Herr Gegner wirklich die Mühe machen will, durch positive Arbeit den griechischen, meinetwegen auch urarkadischen oder sonstigen Ursprung einzelner Gedanken nachzuweisen und so zur Erklärung hellenistischer Schriften beizutragen, die er jetzt als 'so ziemlich *terra incognita*' bezeichnet, werde ich nur dankbar sein. Daß er bisher hierauf ganz verzichtet und sich auf so unklare Betrachtungen über das Wesen der Wissenschaft und die Verheißung eines Buches beschränkt, das er schreiben werde, wenn er in der Kenntnis der ägyptischen Sprache hinreichend fortgeschritten und von dringenderen Arbeiten frei sei, schien mir neben der generellen Verurteilung des Gegners ungewöhnlich und hat meine Hoffnung, aus dieser Polemik irgend welchen Gewinn für die Arbeit am Hellenismus davonzutragen, etwas enttäuscht.

Zu S. 12.

Bacchanalien.

Ich hebe aus der Schilderung des Livius 39, 8ff. einige Einzelheiten heraus. Der Gründer wird bezeichnet als *sacrificulus ac vates . . . occultorum et nocturnorum antistes sacrorum*

(8, 4); der Ritus wird geändert *tamquam deum monitu* (13, 9). Erwähnt werden prophetische Bücher (*vaticinii libri* 16, 8), besonderer Opferbrauch und geheime, bei der Weihe gesprochene Gebete (18, 3). Auf den Orient weist wohl die Weihe selbst, die als geschlechtliche Vereinigung mit dem Gott begangen wird, vielleicht auch der Vergleich des zu Weihenden mit dem Opfer (10, 7). Einer zehntägigen Askese folgt zunächst die Taufe, dann die Einführung in das *sacrarium*. Wir hören ferner von Entrückungen zum Himmel, vgl. 13, 13: *raptos a diis homines dici, quos machinae inligatos ex conspectu in abditos specus abripiant*, und vergleichen hiermit die vergeistigten Anschauungen späterer Zeit, z. B. bei Philo *De vita cont.* 473 M.: ἐπὶ θεραπείαν ἰόντες .... ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν. Wir hören weiter von heiligen Mahlen, die in geschlechtlichen Ausschweifungen endigen (8, 5); die Weiber tragen Fackeln, die ins fließende Wasser getaucht werden und nicht verlöschen (das kann, wie Usener, Archiv f. Religionswissenschaft VII 296 zeigt, eine sakramentale Handlung sein); die Männer predigen beim Gottesdienst in Verzückung (13, 11. 12): *viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari*. Man vergleiche für *vaticinari* die Schilderung des Apuleius XI 16: *ad istum modum vaticinatus sacerdos egregius fatigatos anhelitus trahens conticuit*. Der Prophet hat die Erlebnisse und die Gesinnung des ihm begegnenden Apuleius im Geist erkannt, wie das auch von dem Zauberer ganz allgemein verlangt und erwartet wurde. So sagt ein solcher in einem Londoner Papyrus (Wessely I, S. 133. 134, Z. 249 und 279, Kenyon, Greek Pap. I, 73): ἐὰν μὴ γνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἁπάντων Αἰγυπτίων, Ἑλλήνων, Σύρων, Αἰθιόπων παντός τε γένους καὶ παντὸς ἔθνους· ἐὰν μὴ γνῶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι· ἐὰν μὴ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰς ἐργασίας καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν καὶ πατέρων αὐτῶν καὶ μητέρων καὶ ἀδελφῶν καὶ φίλων καὶ τῶν τετελευτηκότων und später: ἕως ὅτε διαγνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἁπάντων ἀνθρώπων, Αἰγυπτίων, Σύρων,

Ἑλλήνων, Αἰθιόπων, παντὸς γένους καὶ ἔθνους τῶν ἐπερωτώντων με καὶ κατ' ὄψιν μοι ἐρχομένων καὶ λαλούντων καὶ σιωπώντων, ὅπως αὐτοῖς ἐξαγγείλω τὰ προγεγονότα αὐτοῖς καὶ ἐνεστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα αὐτοῖς ἔσεσθαι, καὶ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν καὶ τῶν τεθνεώτων καὶ πάντων καὶ ἀναγνῶ ἐπιστολὴν ἐσφραγισμένην καὶ ἀπαγγείλω αὐτοῖς πάντα ἐξ ἀληθείας (vgl. die Anweisungen im Pap. Berol. I 174, Parthey, Abhandl. d. Berl. Akad. 1865, S. 125). Ein Mann wie Alexander von Abonoteichos wird hier geschildert, aber wir dürfen nicht vergessen, daß dieser Alexander nicht nur μάντις sondern auch προφήτης im religiösen Sinne war, und daß ein Teil der hier aufgeführten Züge auch auf des Philostratos Urbild des θεῖος ἀνήρ, auf Apollonios von Tyana, zutrifft; Philologe und Theologe vergessen wir immer wieder, daß *vaticinari* und προφητεύειν überhaupt nur ἐν πνεύματι λαλεῖν heißt, so bei Irenaeus I, 13, 3 St. an einer immer wieder falsch gedeuteten Stelle. Auch Paulus kennt das προφητεύειν als festen Teil des Gemeindekultes; es ist interessant, zu sehen, was er davon erwartet (I. Kor. 14, 24): ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων, τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν. Ein Vergleich mit Petros und Ananias würde nicht recht passen; es handelt sich nicht um Schuld oder Betrug, sondern um die zum Erweis der göttlichen Macht von dem Propheten geübte Tätigkeit, im Herzen des Nichtpneumatikers oder Heiden zu lesen. Doch das beiläufig. —

Was Livius von den Bacchanalien berichtet, ist, so viel auch auf den ältesten griechischen Dionysoskult paßt, geradezu typisch für die späteren hellenistischen Mysterien, und es ist wohl begreiflich, daß nach Jahrhunderten ähnliche Beschuldigungen von der Großkirche gegen die Konventikel (Clemens Al. III 2, 10) und von dem Staate gegen das Christentum erhoben werden (Hellenist. Wundererzählungen S. 143).

Zu S. 12.

Nigidius Figulus.

Das berühmteste Wunder des Nigidius, das Wiederauffinden einer gestohlenen Geldsumme, wird von Pomponius in der Atellane *Philosophia* erwähnt (Ribbeck[3] v. 109): *ergo, mi Dossenne, cum istaec memore meministi, indica, qui illud aurum abstulerit. — non didici ariolari gratiis.* Auch wenn der Angriff direkt auf Nigidius ginge, wäre die Voraussetzung doch, daß die in den Munizipien herumziehenden Propheten und Wahrsager, welche auch in der römischen Komödie oft verspottet wurden, Ähnliches gegen Entgelt versprachen. Doch nötigt der Titel *Philosophia* durchaus nicht, an einen bestimmten Philosophen zu denken; σοφιστής heißt in dem Schriftchen des Nephotes (oben S. 68, Wessely, Zauberpapyri I, S. 48, Z. 157) der Zauberer, der im Besitz geheimen Wissens ist. Daß die orientalischen προφῆται als Philosophen auftraten, bevor noch die griechischen Philosophen sich als Propheten gaben, ist nur begreiflich.

Zu S. 13.

Zauber und Unsterblichkeit.

Vgl. die λῆψις παρέδρου Pap. Berol. I 177 (Parthey, Abhandl. d. Berl. Akad. 1865 S. 125): τελευτήσαντός σου τὸ σῶμα περιστελεῖ, ὡς πρέπον θεῷ, σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἀέρα ἄξει σὺν αὐτῷ· εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ. τούτῳ γὰρ πάντα ὑπόκειται.

Zu S. 14.

Hellenistische Bekenntnisformeln.

Siehe Martial V 24 (ein christliches Gegenbild bietet das Martyrium Petri, Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* I

17, 26: *Christus . . . qui est constitutus nobis sermo unus et solus*) C. I. Lat. X 3800: *te tibi, una quae es omnia, dea Isis* (vgl. in dem Wiedergeburtsmysterium Corp. Herm. XIII 18: δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν — opfert der Myste vielleicht der Isis, da sie τὸ πᾶν ist, symbolisch sie selbst?). Anubis-Gemeinden (σεβόμενοι τὸν Ἄνουβιν) erwähnt Plutarch, *De Is. et Osir.* 44, eine Art Bekenntnisinschrift bietet Kaibel, *Epigrammata graeca* 1029 = C. I. G. 3724.

Zu S. 15.

Mysterium und Urreligion.

Die Selbstankündigung der Isis lautet bei Apuleius (XI 5): *cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis. inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusini vetustam deam Cererem, et Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, ⟨sed⟩ qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes Arique priscaque doctrina pollentes Aegyptii caeremoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.* Ähnlich wie hier die Phryger die ersten Menschen, die Ägypter aber die Lehrer der wahren Religion heißen, werden die letzteren in der phrygischen Naassenerpredigt gepriesen (Poimandres 86): Αἰγύπτιοι, πάντων ἀνθρώπων μετὰ τοὺς Φρύγας ἀρχαιότεροι καθεστῶτες καὶ πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὁμολογουμένως τελετὰς καὶ ὄργια θεῶν πάντων ὁμοῦ μετ' αὐτοὺς πρῶτον κατηγγελκότες ⟨καὶ⟩ ἰδέας καὶ ἐνεργείας ⟨θεῶν⟩, ἱερὰ καὶ σεβάσμια καὶ ἀνεξαγόρευτα τοῖς μὴ τετελεσμένοις τὰ Ἴσιδος ἔχουσι μυστήρια. Eine Ausgleichung der Ansprüche beider Länder hat offenbar in der Sakraltradition stattgefunden, die sich schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. in den sogenannten Φρύγια γράμματα vorbereitet: ein ägyptischer Gott hat die phrygische und ägyptische Götter-

geschichte aufgezeichnet (vgl. Poimandres 164 ff.). Die Naassenerpredigt zählt dann in ihrem Verlauf die Völker auf, welche 'Mysterien' haben, um Attis, den sie preisen will, in dem assyrischen Adonis, dem ägyptischen Osiris, dem arkadischen Hermes, in Geryones und Men, in dem Adamna der Samothrazier, dem Korybas der Thraker und Phryger endlich in dem Papas der letzteren wiederzufinden. Das wird sofort verständlich, wenn wir bei Pseudo-Lukian, *De dea Syria* 15, als eine der heiligen Traditionen lesen, Attes der Lyder habe bei den Phrygern, Lydern, Samothraziern und Syrern (Assyriern) die Mysterien gegründet, und dies wieder, wenn wir bei demselben Autor sehen, daß man in den Heiligtümern selbst nicht mehr recht weiß, ob der sterbende und auferstehende Gott Adonis oder Attis oder Osiris (oder Dionysos) ist. Eine allmähliche Entwicklung führt von den ersten noch ganz unbefangenen Ausgleichungen zu einer bewußten Theologie, die den nationalen Anspruch wahren und dennoch dem Allgemeinempfinden Rechnung tragen will und sich dazu bald der Formeln des Euhemerismus, bald der eines Zurückhaltens des Urteils bedient, in beidem natürlich stark von griechischem Denken beeinflußt, aber nicht von ihm allein bestimmt. Daß die einzelnen in der Naassenerpredigt aufgezählten Stämme zugleich den Anspruch erheben, die ältesten Menschen zu sein, wird teils ausdrücklich erwähnt, teils ist es sonst bezeugt (für die Samothrazier z. B. durch Origenes gegen Celsus I 16). Diesem Teil entspricht also im Anfang die Aufzählung jener Orte, an denen das Menschengeschlecht entstanden sein soll; wieder treten die Stellen, an welchen Mysterien bestehen, besonders hervor (ebenso bei Apuleius). Das Formelhafte dieser ganzen Aufzählungen zeigt trefflich Clemens von Alexandrien Protr. I 6, p. 7, 7 Stähl., der eine solche Verkündigung nachahmt: εἶτ' οὖν ἀρχαίους τοὺς Φρύγας διδάσκουσιν αἵγες μυθικαί, εἴτε αὖ τοὺς Ἀρκάδας οἱ προσελήνους ἀναγράφοντες ποιηταί, εἴτε μὴν αὖ τοὺς Αἰγυπτίους οἱ καὶ πρώτην ταύτην ἀναφῆναι τὴν γῆν θεούς τε καὶ ἀνθρώπους ὀνειρώσσοντες· ἀλλ' οὐ πρό γε τοῦ κόσμου τοῦδε τούτων οὐδὲ εἷς, πρὸ δὲ τῆς

τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς. Die mancherlei euhemeristischen und stoischen Versuche, einen Ursprungsort für die Menschheit und die Religion zu bestimmen (vgl. etwa Diodor I 10. 11 mit III 2 und Justin II 1. 5 oder Diodor III 67 und Philon von Byblos, vgl. außerdem Schol. zu Apollonios Rhodios IV 262), gewinnen für diese spätere Zeit eine gesteigerte religiöse Bedeutung. Sind die Äthiopen die ersten Menschen, so wird man bei ihnen die Urform der Religion wiederfinden; sind sie nur die entarteten Abkömmlinge der Inder, zu diesen wandern müssen, um wahren Kult zu lernen (Pythagorassage und Apollonios von Tyana). Daß der Aufzählung der verschiedenen Völker und Gottesnamen im Mysterium der Zauberbrauch entspricht, habe ich schon im Text angedeutet.

Zu S. 15.

Plutarch über die Isisreligion.

Plutarch *De Iside et Os.* c. 66 ff., dem ich die Darstellung entnommen habe, ist einer älteren Quelle entlehnt und aus dem Zusammenhange gerissen (vgl. über die Anlage der Schrift P. Frisch, *De compositione libri Plutarchei qui inscribitur* περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος, Göttingen 1907). Der Abschnitt wendet sich gegen die Kap. 38 angeführte Deutung des Osiris auf den Nil, der Isis auf Ägypten (vgl. die Worte οἷς Νεῖλος μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ Βοῦτος οὐδὲ Μέμφις mit Kap. 38 Anfang). So scheinen sich in Kap. 66 die Worte καὶ δεινὸν οὐδέν, ἂν πρῶτον μὲν ἡμῖν τοὺς θεοὺς φυλάττωσι κοινούς ursprünglich auf jene Kap. 33 erwähnten σοφώτεροι τῶν ἱερέων zu beziehen, welche unter Osiris das Element des Wassers, unter Isis das Element der Erde verstehen; die Deutung ist rein stoisch. Aber Plutarch, der auch sie verwirft (vgl. Kap. 64 und 45), verbindet den zunächst stoischen Gedanken, indem er ihn leicht umgestaltet, sofort mit seiner Erklärung des Osiris als des halb persönlich gedachten ἱερὸς λόγος oder λόγος θεοῦ, die schon Kap. 1—3 und später Kap. 58—61

(vgl. c. 68) vorliegt und deren Spuren auch sonst nachweisbar sind. Die mancherlei Berührungen mit der Naassenerpredigt zeigen freilich, daß auch diese Erklärung nicht wirklich sein eigen ist, sondern einer älteren platonisch und stoisch beeinflußten Theologie angehört. Die Stimmung ist seit der Zeit des Poseidonios möglich und begreiflich, doch wird die Quelle der Zeit des Plutarch näher stehen. Die Bemerkung über die Bedeutung der weiß und schwarzen Tracht der Ἰσιακοί in Kap. 3 stammt sicher schon aus dieser Quelle, da Aelian (Apion) *hist. an.* X 29 den Ibis deswegen dem Hermes heilig sein läßt, weil das Schwarze seiner Flügel dem λόγος ἐνδιάθετος, das Weiße dem λόγος προφορικός entspricht (dem Hermes und Logos wird Osiris, an den Plutarchs Quelle denkt, in der Naassenerpredigt gleichgesetzt). Es scheint danach sehr möglich, daß auch in Kap. 2, p. 352 A jene auffällige Angabe, das τέλος der Isismysterien sei ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις, aus derselben Quelle stammt (vgl. unten S. 125).

Zu S. 17.

Synkretismus und Individualismus.

Der christliche Gnostizismus wird bei dieser Auffassung die nicht nur begreifliche, sondern sogar notwendige Äußerung hellenistischer Frömmigkeit. Wenn der Attismyste die Kräfte und die Offenbarungen auch der neuen Religion sich gewinnen oder der Christ durch die Hinzunahme neuer Mysterien eine ihm bisher unbefriedigte Wißbegier oder ein Sehnen stillen will, so ist dies ein nach hellenistischem Begriff frommes Tun, und es kommt nur darauf an, ob ihr Eifer und ihre religiöse Kraft stark genug sind, ihnen Jünger zu gewinnen. Eine neue Religion glauben sie in dieser Mischung gar nicht zu schaffen und noch weniger, aus der 'Kirche' austreten zu müssen; ist doch der ganze Begriff einer 'Kirche' im Grunde nicht 'hellenistisch'. Seine Entstehung zu begreifen und seine

Ausbildung zu verfolgen, wäre die schwerste und lockendste Aufgabe.

Zu S. 19.

Unmittelbare Offenbarung im ägyptischen Kult.

Vgl. die Poimandres 34 abgedruckte Erzählung aus Cotelerius *Ecclesiae graecae monumenta* I, 582: ein heidnischer Priester kommt nach Sketis, schaut die Askese der Mönche und ihren nächtlichen Gottesdienst und fragt: οὕτως διάγοντες (in der Wiederholung τοσούτους κόπους ποιοῦντες, ἀγρυπνίας, ἡσυχίας, ἀσκήσεις) οὐδὲν θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν; Er rühmt sich ἡμῶν ἱερουργούντων τῷ θεῷ ἡμῶν οὐδὲν κρύπτει ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ ἀποκαλύπτει ἡμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ. Anderes z. B. Poimandres 19 und 24, 1.

Zu S. 20ff.

Verinnerlichung der Mysterien.

Wir dürfen nicht übersehen, daß weder μυστήριον noch τελετή für den Hellenismus ein fester Begriff ist. Spielt für ersteres Wort der Begriff des Geheimnisses (auch des verborgenen Sinnes einer Stelle oder der mystischen Bedeutung eines Wortes) immer mit hinein, so machen daneben beide Worte noch eine Entwicklung durch, die sich nur aus dem im Text geschilderten Eintreten des Wortes für die Handlung erklären läßt. Wohl bezeichnen beide zunächst die kultliche Handlung, und zwar natürlich ungeschieden ebenso die eigentlich gottesdienstliche wie andererseits jede Zauberhandlung, alles, wozu es der γνῶσις bedarf und was γνῶσις verleiht. Aber beide bezeichnen auch unterschiedslos die Offenbarungsschrift oder das von Gott offenbarte und darum wunderkräftige Gebet, vgl. Pap. Lugdun. V, Dieterich, Jahrb. f. kl. Phil., Supplem. XVI, S. 806, Z. 5: ἐπικαλοῦμαι καὶ εὔχομαι τὴν τελετήν,

Abraxas 180, 18: ἄρξαι δὲ λέγειν τὴν στήλην (die Formel) καὶ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστι Κάνθαρος (es ist ein Buchtitel wie Μονάς, Κλείς, Κρατήρ u. dgl.). Das übliche Wort wäre hier einfach ὁ λόγος (ursprünglich in dem Gegensatz zu dem δρώμενον); daher tritt umgekehrt auch das Wort λόγος für τελετή oder μυστήριον ein; der λόγος περὶ τῆς παλιγγενεσίας bewirkt die Wiedergeburt (Corp. Herm. XIII 13), er ist ihre παράδοσις (ebenda 22), kurz das μυστήριον. Für das Alter des Gebrauches kann vielleicht der Buchtitel ἐποπτίδες (βίβλοι) bei dem Römer Valerius Soranus einen Anhalt bieten (vgl. bei Plato Symp. 210a die Bezeichnung τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά für die großen Mysterien, die zur Schau des Gottes führen). Aus dem Begriff τελεία τελετή entwickelt sich der weitere λόγος τέλειος; die Wirkung des λόγος oder der τελετή ist die τελείωσις. Daß der Schluß voraussetzt, daß der Hörer und Leser Gott geschaut hat, zeigt der im Text verkürzt gegebene Schluß des Dialogs (vgl. den griechischen Text S. 113). Nicht minder bezeichnend ist die nur lateinisch erhaltene Einleitung: *deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni interesses, adduxit, eique tali, qui merito omnium antea a nobis factorum vel nobis divino numine inspiratorum videatur esse religiosa pietate divinior, quem si intellegens videris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus* (es folgt die Erwähnung, daß die *omnia bona* im Grunde das *unum bonum*, nämlich Gott, sind). Es ist die Ankündigung der Mysterienweihe, wie Hippolyts Verspottung, p. 4, 34 (oben S. 71) zeigt: τὸ τέλειον τῶν κακῶν παραδιδόντες.

Den gleichen Übergang von der Handlung zum Wort wie die Hermetischen Schriften zeigen die christlich-gnostischen; auch in ihnen kann sich die heilige Handlung während des Lesens der Schrift im Innern des Lesers vollziehen. Wenn in der Baruch-Apokalypse Justins (Hippolyt, p. 230, 67 ff.) im ersten Buch der Eid enthalten war: ὀμνύω τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθόν, τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξειπεῖν μηδενί, μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν, so zeigt dessen zweiter Teil, daß er eine judaisierte Nachbildung des Treueides, des *sacramentum*, der eigentlichen Mysterien ist. Nachdem der

Novize diesen Eid geschworen, d. h. gelesen, hat, setzt das Buch voraus, daß er in den eigentlichen Himmel eintritt, um den Ἀγαθός von Angesicht zu Angesicht zu schauen (vgl. p. 216, 24). Er netzt seinen Mund mit dem 'lebendigen Wasser', das die Welt des Sinnlichen von der des Übersinnlichen scheidet, und läßt sich taufen in ihm, ἐν ᾧ λούονται οἱ πνευματικοὶ ζῶντες ἄνθρωποι. Den besten Vergleich bietet sofort das Hermetische Wiedergeburtsmysterium; wie Hermes auch von der eigenen Wiedergeburt erzählt, so scheint Baruch den Aufstieg seines Ἐλωείμ ebenfalls berichtet zu haben (222, 42); dieser hört, an die Türe des Himmels gekommen, eine Stimme aus dem Licht: αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσέρχονται δι' αὐτῆς, er möchte nach der seligen Schau zurückkehren, um auch sein πνεῦμα nachzuholen, das unter den Menschen 'gebunden', d. h. mit deren ψυχαί vereinigt, zurückgeblieben ist; aber der Ἀγαθός wehrt es, und er sendet darum den Baruch, der jetzt den Mysten führt und belehrt. Ähnlich ist die Vorstellung eines Himmelsozeans, der die Welt des Werdens und Vergehens von der ewigen trennt, bei den Peraten, die durch sein Wasser hindurchschreiten in die Unsterblichkeit wie Israel einst durch das Rote Meer. Als kultliche Handlung finden wir dies Durchschreiten des Meeres in der Hauptfeier der Therapeuten Philos (*De vita contempl.* 11, p. 485 M.) dargestellt. Die Nachtfeier endet in der Verehrung der aufgehenden Sonne und dem Gebet um εὐημερία, ἀλήθεια und ὀξυωπία λογισμοῦ. Vielleicht macht der spätere Exkurs über das Wort γνῶσις (unten S. 112 ff.) es dem Leser glaublich, daß unter letzteren Worten der ins Philosophische übertragene religiöse *terminus* γνῶσις sich birgt. Der Myste bittet zum Schluß, in der γνῶσις bewahrt zu werden. Hierauf weist auch der Schlußsatz Philos: θεραπευτῶν μὲν δὴ πέρι τοσαῦτα, θεωρίαν ἀσπασαμένων φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ ψυχῇ μόνῃ βιωσάντων (vgl. S. 145) οὐρανοῦ καὶ κόσμου πολιτῶν, τῷ δὲ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γνησίως cυσταθέντων ὑπ' ἀρετῆς (sie sind ihm vorgestellt, d. h. mit ihm vereinigt worden, vgl. S. 69). Noch enger aber ist — vom Schluß abgesehen — die Verwandt-

schaft der Baruch-Apokalypse mit der 'Mithrasliturgie'; der Zaubertext spiegelt geradezu den religiösen wieder und empfängt aus ihm seine beste Erklärung. Wir erkennen jetzt, wie man sich eine religiöse Wirkung, eine Steigerung des θεῖον in dem Leser, auch von der Lektüre eines solchen Zaubertextes versprechen konnte; die Auffassung der Mithrasliturgie, die ich in Jahrb. f. d. klass. Altert. XIII 192, 1 dargelegt habe, halte ich noch jetzt aufrecht, nur daß ich den individualistischen Grundzug dieser literarischen 'Mysterien' noch stärker betonen möchte. —

Dieterich hat diese Verinnerlichung des antiken Sakramentsglaubens, der alle Stufen von rohster Sinnlichkeit bis zur reingeistigen und bildlichen Vorstellung umschließt, gekannt, aber vielleicht nicht scharf genug hervorgehoben. Daher wohl jene temperamentvolle Polemik gegen ihn, welche mit Vorliebe die rohste Urform einer Vorstellung mit dem christlichen Gegenbilde unvermittelt zusammenstellt, um flüchtige Leser schaudern zu machen. Aber auch eine wissenschaftliche Polemik, wie sie von mir nahestehender Seite in den Theologischen Studien nnd Kritiken LXXVIII, 1 ff. erhoben ist, scheint mir den Gegner, den sie ohne weiteres auf einen willkürlich gedachten Begriff 'magisch-sakramental' festnageln möchte, nicht recht zu treffen. Leichter macht sich P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Bedeutung, Berlin 1907, seine Aufgabe, wenn er das Hermetische Mysterium der Wiedergeburt mit Stillschweigen übergeht, behauptet, in der antiken Mysterienfrömmigkeit sei die Wiedergeburt stets mit kultlichen oder sakralen Handlungen unzertrennlich verbunden, im Neuen Testamente nie, und aus der Tatsache, daß ἀναγεννᾶσθαι weder in der Septuaginta (!) noch der Profangräzität in religiös-mystischem Sinne erscheine und παλιγγενεσία sich wenigstens nicht auf Inschriften oder Papyri finde, den Schluß zieht, es sei ganz ausgeschlossen, daß das Wort oder gar der Gedanke der Wiedergeburt aus Sprache oder Gedankenwelt der Mysterien in die neutestamentliche Religion gedrungen sein

könne; trotz der Gleichheit der Vorstellungen liege keine Entlehnung vor.

Über die Liebesvereinigung des Menschen mit Gott, die ich im folgenden als Beispiel herangezogen habe, vgl. Dieterich S. 122 ff., Poimandres S. 226 ff., Hellenistische Wundererzählungen S. 53, 137, 142.

Zu S. 25.

Pausanias.

Von dem Isisheiligtum zu Tithorea erzählt Pausanias X 32, 13: οὔτε ἔσοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἄλλοις γε ἢ ἐκείνοις ἐστίν, οὓς ἂν αὐτὴ προτιμήσασα ἡ Ἶσις καλέσῃ σφᾶς δι' ἐνυπνίων. Sie allein haben, wie es weiter heißt, ἄδεια. Daß ähnlicher Glaube, wie Pausanias übrigens auch selbst bezeugt, sich auch in anderen Kulten findet, und daß die Erzählungen vom jähen Tode der Eindringlinge an das Ausplaudern, nicht an das bloße Eintreten die Strafe der Gottheit knüpfen, hindert mich nicht Apuleius zu vergleichen, der XI 21 von Träumen redet und den Grundsatz aufstellt, man dürfe *neque vocatus morari nec non iussus festinare*; ungerufenes Eindringen sei todeswürdige Schuld. Neben *vocatus* verwendet Apuleius auch *nuncupatus* und besonders gern *destinatus*, z. B. a. a. O.: *praecipua evidentique magni numinis dignatione* (Pausanias οὓς ἂν προτιμήσασα) *iam dudum felici ministerio nuncupatum destinatumque* und XI 19: *me iam dudum destinatum*. Die ganze Darstellung des Apuleius wird von dem Gedanken beherrscht, daß die Göttin von frühster Zeit sich ihren Diener erkiest; ihre πρόνοια leitet ihn allmählig zu der σωτηρία, und diese πρόνοια steht dem Walten der εἱμαρμένη oder τύχη (*casus infestus*) entgegen (sie steht als *Fortuna videns* der *Fortuna nefaria* gegenüber XI 15), vgl. XI 5: *iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris*, vgl. XI 6, XI 25. Ich werde in dem Exkurs über das Wort γνῶσις noch weiter auszuführen haben, wie der Druck der Vorstellung von einem Sternenzwang, der εἱμαρμένη, in reli-

giösen Kreisen zu einer Sehnsucht nach Befreiung führt und diese sich mit einer stärkeren Ausbildung des Begriffes πρόνοια verbindet. Er ist nicht rein philosophisch, da die πρόνοια sich nur auf die Angehörigen der Gottheit bezieht und nicht für die εἱμαρμένη eintritt, sondern als ihr Gegenpart neben sie tritt; auch in ihr ist, wie in der εἱμαρμένη, alles von Anfang her bestimmt.

Nun werde ich gewiß nicht so weit gehen, die Prädestinationslehre des Paulus von hier abzuleiten; aber daß die Grundgedanken verwandt sind, scheint mir sicher, und da es in solchen Fällen wichtig ist, zu prüfen, ob die sprachliche Übereinstimmung eine Bekanntschaft des Paulus mit der hellenistischen Terminologie zeigt, verweise ich auf Römerbrief 8, 30: οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Die streng rhetorisch gebaute Klimax (vgl. die Musterbeispiele aus Scipio: *vi atque ingratis coactus cum illo sponsionem feci, facta sponsione ad iudicem adduxi, adductum primo coetu damnavi, damnatum ex voluntate dimisi*, oder: *ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honor, ex honore imperium, ex imperio libertas*) läßt Gott in vier aufeinanderfolgenden Handlungen zum σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ machen. Das ist, wie ich in dem Exkurs über Paulus noch näher zu zeigen hoffe, eine hellenistische Vorstellung. Von jenen vier Handlungen werden die beiden ersten in der gleichen zeitlichen Abfolge und Gegenüberstellung bei Apuleius als vor dem Mysterium liegend erwähnt (*destinatus — vocatus*); die beiden andern nennt und unterscheidet das Hermetische Mysterium in dem heiligen Vorgange selbst, indem es bei der Vernichtung der aus dem Körper stammenden bösen Neigungen, also dem Tode des alten Menschen, § 9 sagt ἐδικαιώθημεν, bei der Geburt des neuen, göttlichen Menschen ἐθεώθημεν, und zwar in beabsichtigter Responsion. Daß Paulus das letzte Wort meidet, ist wohl begreiflich; daß δοξάζομαι bei ihm auch eine μεταβολή im Innern des Menschen, das Entstehen des Christus in dem noch lebenden, bedeuten kann, wird sich

zeigen. Es scheint mir nicht mehr zu kühn, hier eine Einwirkung hellenistischer Sprache anzunehmen.

Daß δικαιοῦν an anderen Stellen jüdischer Anschauung und Sprache entstammt, beweist nichts dagegen. Wohl ist die sprachliche Untersuchung bei derartigen Worten, die zwei verschiedenen Sprachkreisen angehören, am schwierigsten, aber auch am notwendigsten und lohnendsten. Religiöse Vorstellungen lassen sich kaum übernehmen, wenn nicht Vorbereitungen und Anknüpfungen für sie vorhanden sind; die Umbildung eines Begriffes wird sich dann am leichtesten erklären, wenn er in derselben Formulierung und doch etwas anderer Wendung und Umfang in einem zweiten Kreise vorkommt. Die lexikalische Untersuchung hat dann die Aufgabe, in dem einzelnen Schriftsteller zunächst die beiden Urbedeutungen möglichst rein, sodann aber auch die aus ihrer Vereinigung erwachsenen individuellen Neubildungen nachzuweisen, und wird, um dies auch nur annähernd zu erreichen, den Zusammenhang der einzelnen Stellen möglichst scharf ins Auge fassen müssen. Mag das Beispiel, auf welches die Pausanias-Stelle mich — zunächst recht zufällig — geführt hat, was ich meine und fordere, näher erklären.

'Gerecht vor seinem Gott erfunden zu werden oder von ihm 'gerecht gesprochen' zu werden, hat nicht nur der fromme Jude gehofft; eine 'Rechtfertigung' im Totengericht erwartet auch der Ägypter, und mit dieser allgemeinen Vorstellung hängt es sicher zusammen, daß es im mittleren Reiche üblich wird, keinen Verstorbenen zu nennen, ohne seinem Namen die Formel beizufügen; 'der gerecht (oder wahr) erfunden ist mit seiner Stimme'; den Sinn wird Erman (Äg. Religion ² S. 117) mit dem Worte 'der Gerechtfertigte' am besten wiedergeben; der Gebrauch scheint ähnlich wie etwa der von ὁ μακαρίτης. Wie die Vorstellung sich in jüngerer Zeit ausgestaltet hat, wissen wir nicht; aber da das Hermetische Wiedergeburtsmysterium sich im wesentlichen als ägyptisch erwiesen hat, so hängt mit ihr sicher die Mysterienvorstellung von dem δικαιοῦcθαι zusammen: bei der mystischen 'Auflösung' des Leibes,

der hier Urheber und Träger der bösen Eigenschaften ist, steigt die δικαιοσύνη θεοῦ, die als Eigenschaft und Kraft (δύναμις) gedacht wird, in uns herab und verjagt die ἀδικία. Den Zusammenhang mit der alten Vorstellung zeigt der Zusatz, daß sie dies 'ohne Gericht' tue: χωρὶς γὰρ κρίσεως (κτίσεως Hss.) ἰδὲ πῶς τὴν ἀδικίαν ἐξήλασεν. ἐδικαιώθημεν, ὦ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης. Der Sinn des δικαιοῦσθαι ist, wie die letzten Worte zeigen, zunächst negativ: wir verlieren die Eigenschaft der ἀδικία und treten aus der δύναμις der ἀδικία. Wohl tritt die δικαιοσύνη auch selbst für die ἀδικία ein, wird unsere Eigenschaft und ein Teil von uns; aber dies wird erst hervorgehoben, wenn die δυνάμεις θεοῦ sich in uns zu dem neuen Wesen zusammenschließen und der θεός geboren wird. Das Wort δικαιωθῆναι gibt die negative, θεωθῆναι die positive Bestimmung für das neue Wesen; beide Begriffe beziehen sich auf die Wesensänderung, die mit uns im Mysterium vorgeht. Aus dem Gedanken an eine gerichtliche Verhandlung ist das Wort δικαιωθῆναι entsprungen, aber seine Bedeutung ist nur noch 'sündlos werden'. Daß die δικαιοσύνη ursprünglich eine wichtigere Rolle spielte als in der gegenwärtigen Fassung des Traktates, in der sie einer Zahlenmystik zuliebe nur neben neun anderen Gotteskräften, freilich nahe zusammen mit der letzten, der ἀλήθεια, erscheint, lehrt der alte Totenglaube.

Vergleichen wir nun bei Paulus einen Abschnitt wie Römerbrief 6, 1—14, der ganz hellenistischen Mysterienvorstellungen entspricht (vgl. συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον mit Lietzmanns Kommentar oder den Ausführungen oben im Text): freiwillig haben wir uns durch die Taufe in Christi Tod tauchen lassen, um mit ihm in einem neuen, sündlosen Leben zu wandeln. Wir sind gewiß, an seiner Auferstehung teilzunehmen, τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ· ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας· εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν

αὐτῷ. Keine auf Grund des jüdischen Begriffes von δικαιοῦν (Gott spricht gerecht) gebildete Deutung kann mir bisher wirklich Genüge tun. Faßt man dabei ἀποθανών 'ethisch' (der Sünde erstorben), so ist der Satz, daß vor Gott gerecht ist, wer sündlos ist, zwar von einleuchtender Klarheit und Selbstverständlichkeit, aber außer jeder Verbindung mit seiner Umgebung, denkt man an den wirklichen, physischen Tod und übersetzt 'wer gestorben ist, ist absolviert, weil er mit dem Tode gebüßt hat', so ist etwas hineingetragen, was in den Worten nicht liegt, und der logische Bau der Sätze um nichts klarer geworden. Nun geben einzelne Erklärer wohl zu, daß eine Deutung 'ist freigeworden von der Sünde' das Verständnis des ganzen Satzes erleichtern würde, halten diese Deutung aber für sprachlich unmöglich; andere suchen sie künstelnd hereinzubringen, etwa: 'durch den Tod in der Taufe wird der Rechtsforderung der Sünde Genüge geleistet' — aber die Grundbedeutung von δικαιοῦν ist damit doch aufgegeben, und der Satz so anfechtbar, daß ihn Paulus schwerlich derart als Beweis verwenden kann. Anders und doch wieder ähnlich läßt die neueste Deutung den Apostel nur die 'sehr einfache und unbestrittene Erwägung' anstellen, daß der Tote, weil er nicht mehr handle, auch nicht mehr sündige, diese Trivialität aber in die seltsam verschrobene Form kleiden, das Sterben des Menschen sei ein tatsächlicher Urteilspruch Gottes, der ihn dadurch von der Macht der Sünde losspräche.

Mir scheint, der Zusammenhang verlangt zunächst, daß weder von einem rein physischen Sterben die Rede ist, noch von einem bloß bildlichen, wohl aber vor allem von einem freiwilligen Sterben und sich selbst in den Tod geben. Alles wird einfach und klar, sobald wir die Mysterienvorstellungen zugrunde legen: wir dürfen nicht mehr sündigen; denn deswegen haben wir ja im Mysterium Christi Person und Los auf uns genommen und unsern natürlichen Menschen kreuzigen lassen, damit das σῶμα τῆς ἁμαρτίας vergeht — der Ausdruck ist in der Mysterienvorstellung von wundervoller Prägnanz —, und wir der Sünde nicht mehr dienen. Denn wer gestorben

ist — jene 'Auflösung' des natürlichen Menschen ist für diese Vorstellung etwas durchaus Wirkliches und Wesenhaftes — hat nicht mehr die Eigenschaft der ἀδικία, steht nicht mehr unter ihrer Kraft, hat das alte Wesen verloren. Wieder wird an jener Umwandlung, die das Mysterium bewirkt, nur das Negative hervorgehoben. Erst mit den Worten 'sind wir aber mit Christus gestorben, so werden wir auch mit ihm leben' geht der Apostel zu dem Positiven über, der Erwartung eines göttlichen Lebens oder eines Lebens als Gott. Die Einwirkung des hellenistischen Gebrauches scheint mir an dieser Stelle sicher, an andern, wie z. B. I. Kor. 6, 11, wenigstens wahrscheinlich. Das ist an sich begreiflich genug; von verschiedenen Seiten hat man in der Rechtfertigungslehre des Paulus zwei Gedankenströme zu scheiden gesucht, und daß die Mysterienvorstellungen auch diesen Kernpunkt seiner Lehre irgendwie beeinflussen müssen, kann nicht befremden.

Ich kehre zum Ausgangspunkt zurück. Nichts steht im Wege, auch an der Stelle Römerbrief 8, 30 den hellenistischen Gebrauch anzunehmen und ἐδικαίωϲε zu übersetzen: 'machte (dem Wesen nach) sündlos'. Dazu paßt, daß auch hier eine positive Angabe als Ergänzung hinzutritt: ἐδόξαϲεν. Freilich wird die letzte Entscheidung über die ganze Stelle erst fallen können, wenn sich auch das Wort δόξα, das Deißmann (Jahrb. f. d. klass. Altertum 1903, S. 165) in der Bedeutung 'Glanz, Verklärung' für das Profangriechisch zwar vermutet, aber nicht nachweisen kann, als der Mysteriensprache angehörig herausgestellt hat, und wenn womöglich noch ein weiteres Stück desselben Gedankenzusammenhanges in hellenistischer Fassung wiedergefunden ist. Denn — um dies noch einmal zu betonen — auf die Zusammenhänge der Stellen kommt bei solchen Untersuchungen alles an.

Zu S. 26.

Reformari.

Vgl. Apuleius XI 16: *hunc omnipotentis hodie deae numen augustum reformavit ad homines. felix hercules et ter beatus qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium, ut renatus quodammodo statim sacrorum obsequio desponderetur*, vgl. XI 27: *Asinium Marcellum . . . reformationis meae non alienum nomen*, XI 30: *Osiris non alienam quampiam personam reformatus.* Wenn Plutarch, *De Is. et Osir.* 72, p. 379E von einer Lehre der Ägypter weiß: ταῖς ψυχαῖς τῶν θανόντων, ὅσαι διαμένουσιν, εἰς ταῦτα μόνα (τὰ ζῷα) γίγνεσθαι τὴν παλιγγενεσίαν, und Nemesius *De natura hominis* c. 2 (Migne, Patr. gr. 40 p. 581) anführt: Κρόνιος μὲν γὰρ ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίας· οὕτω δέ καλεῖ τὴν μετενσωμάτωσιν, so scheint die Gleichsetzung der παλιγγενεσία und μετενσωμάτωσις in den hellenistischen Darstellungen der ägyptischen Lehre allgemein üblich. Hieraus erklärt sich Wortwahl und Vorstellung bei Apuleius.

Zu S. 27.

Der Vater als Lehrer.

Diodor II 29, 4: παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Χαλδαίοις ἐκ γένους ἡ τούτων φιλοσοφία παραδέδοται, καὶ παῖς παρὰ πατρὸς διαδέχεται τῶν ἄλλων λειτουργιῶν πασῶν ἀπολελυμένος. διὸ καὶ γονεῖς ἔχοντες διδασκάλους ἅμα μὲν ἀφθόνως ἅπαντα μανθάνουσιν, ἅμα δὲ τοῖς παραγγελλομένοις προσέχουσι πιστεύοντες βεβαιότερον (nach E. Schwartz aus Poseidonios; weit nüchterner Hekataios über die ägyptischen Priester bei Diodor I 73, 5). Die Behauptung scheint in der Tat bei den obersten Priesterklassen der Babylonier zuzutreffen, für die ägyptischen Priester freilich wohl nur bis zu einem gewissen Grade. — Wer überall, wo ein πατήρ erscheint, von 'Gilden' reden will, z. B. bei den κάτοχοι des Serapis, raubt uns das Empfinden

für die Übereinstimmung des Wortgebrauches und der Anschauung bei Paulus.

Zu S. 29.

Die Tracht des Auferstandenen.

Nach Erman, Chrestomathie XVII trägt der Auferstandene den Kopfschmuck des Sonnengottes Rê (nicht, wie im Text versehentlich gesagt ist, die Sonne als Diadem). Das Osirisgewand beschreibt Plutarch, *De Is. et Osir.* Kap. 77 (ἓν ἁπλοῦν τὸ φωτοειδές), das schwarzweiße Gewand der Ἰσιακοί Kap. 3, das mit Tierbildern bestickte Gewand der Mithrasmysten Porphyrios *De abst.* IV 16 (die Verbindung mit dem Glauben an die μετεμψύχωσις wird von Pallas hervorgehoben). Für φωτίζειν vgl. Apuleius XI 29: *exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus sollemnibus vel supplicare iis vel, cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse*, XI 28: *principalis dei nocturnis orgiis inlustratus*, XI 27: *magni dei deumque summi parentis, invicti Osiris, necdum sacris inlustratum* (Gegensatz *deae quidem me tantum sacris inbutum*, vorher *initiatus*), XI 17: (*dea*) *quae suae lucis splendore etiam deos illuminat.* Die Behauptung, daß das Wort φωτίζειν im heidnischen Mysterienkult nicht begegne, ist also aufzugeben. Wieder werden wir scheiden müssen. In Stellen wie Justin Apologie I 61: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός liegt zweifellos eine Entlehnung aus der hellenistischen Mysteriensprache vor; in andern, wie Justin *Dialogus cum Tryphone* 121. 122 tritt hellenistisch-jüdischer Sprachgebrauch handgreiflich zutage; in den Hermetischen Schriften und bei Paulus muß der Zusammenhang eingehender untersucht werden (vgl. unten S. 119).

Zu S. 31.

Zauber.

Die erste Stelle vgl. oben S. 69; die zweite Wessely, Zauberpap. II, S. 55, Z. 2, Kenyon Greek Pap. I, p. 116; die dritte

Wessely, Zauberpap. II, S. 39, Z. 568, Kenyon Greek Pap. I, p. 102: ἦκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέγκτοις ἐπὶ τὴν λυχνομαντίαν ταύτην, ἣν ποιῶ, καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ.

Zu S. 32.

Verschließen der Sinnesorgane.

Ἀποκλείειν, vgl. Corp. Herm. I 22.

Zu S. 34.

Altägyptische Zaubergeschichten.

Vgl. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis* I 3, 13, p. 92ff.: *reading the first formula, thou wilt charm* (γνῶναι?) *the heaven, the earth, the underworld, the mountains, the seas. Thou wilt discern what the birds of heaven, and the creeping things shall say, all. Thou shall see te fish of the deep, there being power of god resting upon water over them. Reading the second formula, if it be that thou art in Amenti, thou art again on earth in thy (usual) form; thou wilt see the Sun rising in heaven with his cycle of deities, and the Moon in his form of shining.* Daher in Corp. Herm. XI 20 (vgl. unten S. 121): παντὸς ζῴου ἦθος.

Zu S. 36.

Anubis als der gute Hirt.

Vgl. Griffith, *Demotic magical papyrus of London and Leiden*, p. 25, 1; 27, 9; 99, 17; 103, 20 (vgl. die Anmerkung 24, 1); Erman, Ägyptische Religion, S. 229, Abbildung 149 (der in der zweiten Auflage die Möglichkeit hervorhebt, die gefundenen Stücke auch unmittelbar auf Christus zu beziehen). Auch die phrygische Religion kennt Gott als den Hirten.

Zu S. 42.

Das Eingangsgebet der Mithrasliturgie.

Da Dieterich gerade das Einleitungsgebet der von ihm in ihrer Bedeutung zuerst erkannten und in ihrem Hauptteile wundervoll erklärten Urkunde zu kurz behandelt hat, versuche ich eine eingehendere Erläuterung. In dem dazu nötigen Abdruck des Textes sind mystische Buchstabenverbindungen in eckige Klammern, Varianten und Zusätze, wie sie bei der Übertragung religiöser Texte in ein Zauberritual fast notwendig sind, in runde Klammern, Ergänzungen endlich in gebrochene geschlossen.

Γένεις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως [αεηιουω], ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς πρώτη [πππoooφρ], πνεῦμα (πνεύματος) τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον [μμμ], πῦρ (τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν — τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων — θεοδώρητον) τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς πρῶτον [ηυηιαεη], ὕδωρ (ὕδατος) τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον [ωωωαααεεε], οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη [υηυωη], σῶμα τέλειον ἐμοῦ (τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα) διαπεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαγεῖ κόσμῳ ἔν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ [υηιαυιευωιε] — ἐὰν δὴ ὑμῖν δόξῃ [μετερταφωθ μεθαρθαφήριν· ἐν ἄλλῳ· ιερεζαθ] μεταπαραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει ἐχόμενος τῇ ὑποκειμένῃ μου φύσει, ἵνα μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ σφόδρα κατεπείγουσάν με χρείαν ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι [ανχρε φρενες ουφιριγχ] (τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι) [ερονουιπαρακουνηθ] (τῷ στερεοτάτῳ ἀέρι)

---

2 ἀρχῆς] αρχη Pap. verb. Wendland.

10 δὴ] δε Pap. verb. Usener.

11. 12 ἐχόμενον Dieterich; aber der Myste will ja gerade die ὑποκειμένη φύσις verlassen; ἐχομένως Sudhaus; das gäbe, selbst in dem Sinne von 'entsprechend', nur Überflüssiges. Eher könnte ἐχόμενος — φύσει Zusatz eines Magiers sein.

15 τῷ στερεῷ καὶ τῷ ἀέρι Dieterich, der S. 56 an Poseidonios erinnert und darum eine neue Aufzählung der Elemente hereinbringen will. Richtig ist nur πνεύματι, vgl. Z. 24; aber der Interpolator miß-

[εϊοαηψεναβωθ], ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ [κραοχραξροιμ] ἐναρχόμενος καὶ πνεύσῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα [νεχθεν απο του νεχθιναρπιηθ], ἵνα θαυμάσω τὸ ἱερὸν πῦρ [κυφε], ἵνα θεάσωμαι τὸ ἄβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ [νυω θεγω εχω ουχιεχωα] καὶ ἀκούσῃ μου ὁ ζῳογόνος καὶ περικεχυμένος αἰθήρ [αρνομηθφ] — ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν σήμερον τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασι, θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας, βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου, ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων, ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασι, ἀρτίας ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἣν ἐγὼ πάλιν μεταπαραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην ἀχρεοκόπητον (ἐγὼ ὁ δεῖνα ὃν ἡ δεῖνα) κατὰ δόγμα θεοῦ ἀμετάθετον [ευηυϊαεηια ωειανιυαιεω] — ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα συνανιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος [ωηυ αεω ηυα εωη υαε ωιαε], ἔσταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύσι, καὶ αὐτίκα ⟨ἀποδέχου⟩ με ὑγιῆ μετὰ τὴν ἀπαραίτητον καὶ κατεπείγουσαν χρείαν. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱός

verstand es und wollte in der Tat hereinbringen, was Dieterich richtig aus orphischen Formeln erklärt.

16 κραοχραξροιμεναρχομαι Pap. ἵνα ἐνάρχωμαι Dieterich. Mich bestimmt ein Vergleich von Platos Gebrauch (Sympos. 210a und 211c) des ἄρχεσθαι im Mysterium (Gegensatz zu τελευτᾶν) mit Paulus' Wort (Gal. 3, 3): οὕτως ἀνόητοί ἐστε; ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε. Die Worte νόημα und πνεῦμα entsprechen sich, wie νοῦς und πνεῦμα bei Paulus (vgl. S. 165).

25. 26 αγιασμασι αγιας Pap. Die Verschreibung ist nach den drei Worten des gleichen Stammes begreiflich; verbessert habe ich nach Wessely, Zauberpap. I, S. 94, Z. 1975: ἀλλὰ φύλαξον ἅπαν μου δέμας ἄρτιον εἰς φάος ἐλθεῖν (der Sinn ist: ungeschädigt). Zu der nicht aspirierten Form ὑπεστώσης vgl. Dieterich.

28 ἀχρεοκόπητον hier wie oft: unverkürzt und daher ungeschädigt.

29 αμεταθετου Pap., verb. Dieterich.

32 φθρατη Pap. in der bekannten Metathese.

33 Für ὑγιῆ schreibt Dieterich ὑπίει (= ὑφίει), mir unverständlich. Der Sinn muß dem ἀχρεοκόπητον entsprechen. Beim Zaubern trägt man φυλακτήρια mit der Formel διαφύλαξόν με ὑγιῆ, ἀσινῆ, ἀνειδωλόπληκτον, ἀθάμβητον (Wessely, Zauberpap. I, S. 71, Z. 1079, vgl. 1062).

35 [ψυχω δε μου προχω πρωα ἐγώ εἰμι μαχαρφν μου πρω ψυχων πρωε].

Der Bau des Ganzen ist leicht erkenntlich: nach der Anrufung (1—10) folgt zunächst ein das ganze Gebet begründender Vordersatz, 'wenn es denn euer Wille ist' (10—21), hierauf, auf den Schluß bezogen, ein doppelter Begründungssatz, 'da ich folgender Offenbarung gewürdigt werden soll' (21—30) und 'da ich das als Mensch nicht erlangen kann', hierauf der Hauptsatz: 'so stehe still einstweilen, vergängliche Menschennatur, und nimm mich erst nach dieser Offenbarung wieder in Empfang'. Ein kurzer Satz begründet dann, daß der Myste der φύcις derartig gebieten kann; er ist nicht bloß Mensch sondern Gottes Sohn (vgl. unten S. 129).

Seltsam ist zunächst die Nennung von Γένεcις und Ἀρχή, der Elemente als der Urstoffe seines Leibes und zuletzt des eigenen cῶμα τέλειον, das Gott in zwei Welten gebildet hat. Doch bietet zu letzterem wenigstens Apuleius XI 29 eine Parallele: ein Traumgesicht mahnt ihn zu neuer Weihe, die er selbst als nötig empfinden werde, *si tecum nunc saltem reputaveris exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare nec te Romae diebus sollemnibus vel supplicare iis vel, cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse.* Der Myste betet an Festtagen zu seinem Himmelsgewand und wird, wenn es die Göttin befiehlt, dadurch, daß er es anlegt, verklärt. Das Mithrasmysterium schützt jetzt die Überlieferung des Apuleius vor überflüssigen Änderungen. Ἀρχή und Γένεcις erscheinen ähnlich in einer äußerlich christianisierten Fassung der Anthroposlehre im Martyrium Petri 9 (Bonnet, *Acta Apost.* I, 94, 4): γινώcκετε τῆc ἁπάcης φύcεως τὸ μυcτήριον καὶ τὴν τῶν πάντων ἀρχὴν ἥτις γέγονεν· ὁ γὰρ πρῶτος ἄνθρωποc, οὗ

35—36 Die Worte ψύχω δὲ ἐγώ εἰμι und ψύχων hält Dieterich noch für den Urtext. Nach festem Stil muß der Zauberer den Gott, der zu sein er vorgibt, mystisch bezeichnen. Daß das für den Urtext nicht nötig war, zeigt das hermetische Wiedergeburtsmysterium; ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱὸc θεοῦ oder kurz ὁ υἱόc genügte völlig, vgl. für diesen Titel auch Zosimos (Poimandres, S. 105).

γένος ἐν εἴδει ἔχω ἐγὼ, κατὰ κεφαλὴν ἐνεχθεὶς ἔδειξεν Γένεσιν τὴν οὐκ οὖσαν ⟨ἐν γῇ⟩ πάλαι· νεκρὰ γὰρ ἦν αὐτὴ μὴ κίνησιν ἔχουσα. κατασυρεὶς οὖν ἐκεῖνος ὁ καὶ τὴν Ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ εἰς γῆν ῥίψας τὸ πᾶν τοῦτο τῆς διακοσμήσεως συνεστήσατο. Auch im Mithrasmysterium scheinen mir Γένεσις und Ἀρχή des Urmenschen angerufen, daneben wie in der ägyptischen Totentaufe (S. 84) die Elementgötter, welche hier zugleich als Vertreter der Urelemente erscheinen, aus denen die irdischen abstammen, und jenes σῶμα τέλειον, das Gott selbst gebildet hat, und zwar in beiden Welten, der überirdischen und der irdischen. Zu jenem betet der Myste, der eigenen sterblichen Natur kann er befehlen. Während er den Himmel durchwandert, soll sie einstweilen zurückbleiben und ruhen; er wird sie freilich nach Gottes Ratschluß wieder annehmen, und zwar unbeschädigt und unverkürzt, μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην. Das kann nur heißen nach der Todesnot, die auch diese selbstgewählte Trennung vom Leibe, die *voluntaria mors*, mit sich bringt. Der natürliche Schauer vor dieser Trennung (vgl. Hepding, Attis 196) beeinflußt den Ausdruck; natürlich ist hiernach dann auch Z. 12ff. und 33ff. zu deuten. Der Mensch in dem Mysten muß sich loslösen und zurückbleiben, ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα (d. h. als Mensch, nur auf Grund der Geburt in die Sterblichkeit) συνανιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος. Man braucht sich nur an den uralten Text von dem 'Hervorgehen am Tage', d. h. dem Aufgehen der Seele des Verstorbenen mit der Sonne, zu erinnern, um zu empfinden, wie vollständig die Vorstellung des ekstatischen Eingehens in Gott der alten Todesvorstellung entnommen ist, wie ja auch εἰς θεὸν χωρεῖν immer beides bedeutet (ähnlich, doch nicht ägyptischer Quelle entlehnt ist die Anschauung, daß der vergöttlichte Herrscher nach seinem Tode mit dem Sonnenwagen zum Himmel emporfährt, Klio VII, 278, vgl. Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XXI, 365). Was er hier schaut, wird später (Dieterich S. 6, 9) beschrieben: πάντα δὲ ὄψει ἀθάνατα. ὄψει γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας καὶ

τῆς ὥρας θείαν θέαν (so nach allen Parallelen sicher zu schreiben, θείαν θέειν der Papyrus). Den Worten ἔσταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύσι (Z. 32) entspricht genau ἀρτίας ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως (Z. 26). Der Myste ist ein Doppelwesen, sein menschlicher Teil das ψυχικόν. Das Wort ist rein formelhaft gebraucht; wenn der Verfasser in Z. 9 die himmlische Welt eine beseelte Lichtwelt nennt (ἐψυχωμένος und διαυγής), die irdische dagegen dunkel und seelenlos (ἀφώτιστος und ἄψυχος), so verbindet er mit dem Worte ψυχή eine ganz andere Bedeutung. In beiden Welten ist sein himmlischer Teil, den er so ganz verschieden, ja als eine Art göttlicher Person empfindet, daß er ihn sogar anflehen kann, wie der Isismyste 'seinen Osiris', die Hülle, die ihn zum Osiris macht. Vereinigt er sich mit ihm, so schaut er durch das πνεῦμα Gott und in ihm waltet und lebt τὸ ἱερὸν πνεῦμα (unsicher, ob Stoffbezeichnung oder Gottesbezeichnung). Wieder ist die Sprache nicht scharf ausgeprägt; πνεῦμα heißt einerseits, wie oft in griechisch-ägyptischen Urkunden, das Element der Luft, andrerseits bezeichnet es das Göttliche, Übersinnliche im Gegensatz zum ψυχικόν. Einzelne Vorstellungen, wie die Gegenüberstellung der beiden Welten, erinnern an mandäische Religionsvorstellungen; ich gehe mit Absicht nicht darauf ein, um dem unberechtigten Anspruch keinen Vorschub zu leisten, daß wir den nationalen Ursprung jedes hellenistischen Gedankens nachweisen müßten, ehe er mit christlichen Gedanken verglichen werden darf.

Zu S. 43.

Γνῶσις und πνεῦμα.

Die Worte γνῶσις und γνωστικός, πνεῦμα und πνευματικός müssen nach den gleichen Gesichtspunkten untersucht werden, lassen sich jedoch am besten getrennt behandeln. Vorarbeiten habe ich zu meinem Bedauern nicht finden können und vermag selbst nur vorläufige Versuche auf Grund unzulänglichen

Materials zu bieten; doch ergeben vielleicht sie schon gewisse Richtlinien für eine spätere Forschung.

Das Wort γνῶσις verlangt, wenn nicht der Zusammenhang die Beziehung ohne weiteres klar macht, einen Genetiv. So gilt es zunächst zu fragen, welcher Genetiv als selbstverständlich unterdrückt wurde, als das Wort seine technische Bedeutung empfing. Die Antwort ist für die Hermetische Literatur (und die mit ihr immer übereinstimmenden Zauberpapyri) ohne weiteres klar; in ihr ist die γνῶσις θεοῦ eine sogar fast persönlich gedachte δύναμις, etwa wie die πίστις (vgl. S. 85). Daß im Corp. Herm. XIII 8 neben ihr eine γνῶσις χαρᾶς steht, ist aus dem dort vorliegenden Zwang zu erklären, zehn verschiedene δυνάμεις aufzuzählen. Das Ziel ist überall γνῶναι θεόν, und Gott wird gepriesen: ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις (Corp. Herm. I 31). Am klarsten tritt diese Bedeutung in dem Schlußgebet des Λόγος τέλειος hervor, das ich aus dem Papyrus Mimaut im Archiv f. Religionswissenschaft VII, 393 in seiner griechischen Fassung hergestellt habe. Da ich dort die lateinische, literarische Überlieferung zu sehr gegenüber der Zauberüberlieferung zurücktreten ließ, die doch leichter willkürlichen Entstellungen ausgesetzt ist, gebe ich die Urform des im Text benutzten Gebetes noch einmal: Χάριν σοι οἴδαμεν, ὕψιστε· σῇ γὰρ χάριτι τοῦτο τὸ φῶς τῆς γνώσεως ἐλάβομεν (vgl. in dem älteren Schluß, Kap. 22: *sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndae divinitatis luminasti lumine*), ἄφραστον ὄνομα τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ πατρὸς προσκλήσει (es sind die einzigen Bezeichnungen, die für Gott passen, Corp. Herm. II 14. 17; vgl. II 16: τετιμημένοι τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ), ὅτι πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάσας πατρικὴν εὔνοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνδείξω (vgl. Apuleius XI 25: *dulcem matris adfectionem tribuis*) χαριζάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν· νοῦν μέν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ὑπολογίσωμεν, γνῶσιν δέ, ἵνα σε ἐπιγνόντες χαίρωμεν (daher oben die γνῶσις χαρᾶς, die λύπη zählt in dieser Literatur zu den Lastern). § 2. σωθέντες

ὑπὸ σοῦ χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ. χάρις ἀνθρώπου πρὸς σέ, σοῦ τὸ μέγεθος γνωρίσαι· ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ φῶς μόνῃ τῇ νοήσει αἰσθητόν, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ ζωὴ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ μήτρα κυοφόρε πάντων (lateinisch *naturarum omnium fecunda praegnatio*, im Pap. nur μήτρα κυοφόρε; gemeint ist die Wiedergeburt, vgl. die liturgischen Parallelen bei Usener, Archiv für Religionswissenschaft VII, 295, sowie ferner den Jakobusbrief 1, 18: βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας und hiermit Corp. Herm. XIII 4, vgl. 2), ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ τοῦ κυοφοροῦντος ἐν πατρὸς φυτείᾳ αἰώνιος διαμονή. § 3. οὕτως οὖν σε προσκυνήσαντες οὐδεμίαν ἠτήσαμεν δέησιν παρὰ τῆς σῆς ἀγαθότητος (?), πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει, παραιτηθεὶς τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου γένους τοῦ βίου (vgl. Corp. Herm. I 32: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ ⟨πλήρωσόν με⟩ τῆς χάριτος ταύτης, ἵνα φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ κτλ.). Die γνῶσις erscheint zunächst als χάρισμα, und zwar unterschieden von νοῦς oder νόησις und λόγος (vgl. Corp. Herm. XII 12: δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς . . . ἐχαρίσατο τόν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον). Wir sehen in dem Übergang von § 1 zu § 2, daß sie die σωτηρία vermittelte und darin bestand, daß Gott sich dem Menschen ganz zeigte und ihn durch diesen Anblick (θέα) bei sterblichem Leibe zum Gott machte. Freilich ist die γνῶσις oder das γνωρίζειν auch der Dank, den der Mensch zollen kann; Gott will ja erkannt werden; so folgt der vierfache Preis Gottes (zusammengehören nach Corp. Herm. I als erstes Paar φῶς und ζωή, als zweites dann μήτρα κυοφόρε und τοῦ κυοφοροῦντος αἰώνιος διαμονή; zum Bau des Gebetes vergleiche das Gebet des Urbicus unten S. 138). Alle Bitten um äußere Gaben sind offenbar ausgeschlossen; nur um ein Bleiben in der γνῶσις darf der Fromme bitten; sie wird durch den einmaligen Vorgang zum dauernden Zustand, zu einem neuen, von dem früheren verschiedenen Leben (eben der σωτηρία). Daß die γνῶσις

dabei die γνῶσις θεοῦ ist, zeigt zwingend der Zusammenhang.

Ich verfolge die Vorstellungen noch ein wenig durch die Hermetischen Schriften ohne Rücksicht darauf, ob die mystische Sprache stärker oder schwächer ins Philosophische übertragen ist. Es ist ja klar, daß die Philosophie diese Vorstellungen nicht schafft, sondern sie aus der Religion übernimmt, zunächst als bloße Bilder, um zu versichern, daß sie dasselbe wie die Religion gewähren kann (vgl. Poseidonios S. 64), später allerdings als eigene Vorstellungen, aber stets ohne ihr Wesen namhaft zu beeinflussen. Schon Corp. Herm. IX 4 stellt den ἐν γνώσει ὄντες die Weltkinder entgegen; da unsere Erde der Sitz der Schlechtigkeit ist, werden jene von diesen verlacht, gehaßt und wohl gar getötet; aber der Fromme (θεοσεβής) erträgt alles αἰσθόμενος τῆς γνώσεως (es ist offenbar eine geistige Schau, und zwar eine Schau Gottes). πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ, κἂν τοῖς ἄλλοις ᾖ κακά, ἀγαθά ἐστιν, καὶ ἐπιβουλευόμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν (Beziehung zu Gott) καὶ τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ. Ich darf beiläufig bemerken, daß hiermit Paulus im Römerbr. 8, 28 übereinstimmt: οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ .... οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Gewiß läßt sich der erste Gedanke aus dem eigenen Empfinden des Paulus ohne weiteres erklären; auffällig ist nur, daß er in einem Zusammenhange erscheint, der eine Anzahl Worte und Begriffe hellenistischer Mysterienreligion aufweist (vgl. oben S. 100 und für προγινώσκειν S. 127). Kaum minder klar ist der Begriff γνῶσις in der stärker philosophisch gefärbten Stelle Corp. Herm. X 4: ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θέας, καὶ ὀλίγου δεῖν ἐσεβάσθη μου ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμὸς ὑπὸ τῆς τοιαύτης θέας. Die Schau des Guten blendet nicht, das übersinnliche Licht ist unschädlich, ja voll Unsterblichkeit: οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι

τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν, ᾗπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι ἐντετυχήκασιν (Verweis auf eine verlorene Mysterienschrift ähnlich dem Kap. XIII, in der zwei 'Götter' vom Leibesleben entschlafen zur seligen Schau). Der Vater bestätigt dies; die Vorbedingung ist, daß der irdische Mensch ganz ruht: τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν. ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θέα (Plasberg, θεία codd.) σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος, οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι οὔτε τὸ σύνολον τὸ (fehlt CA) σῶμα κινῆσαι. πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος (ἐπιλαβόμενος MAC) ἀτρεμεῖ. περιλάμψαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀγέλκει διὰ τοῦ σώματος καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν (ins Göttliche oder Übersinnliche) μεταβάλλει. ἀδύνατον γάρ, ὦ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην τοῦ ἀγαθοῦ ⟨τὸ⟩ κάλλος, ⟨ἀλλὰ χωρίζεσθαι αὐτοῦ καὶ μεταβάλλεσθαι ἐν⟩ τῷ ἀποθεωθῆναι. Da man das handschriftlich bezeugte und in dem Zusammenhang notwendige Wort ἀδύνατον nicht antasten darf und das beziehungslose τῷ ἀποθεωθῆναι im Schluß notwendig auf eine Lücke weist, da der Sohn weiter fragt πῶς λέγεις, ὦ πάτερ; und die Antwort empfängt πάσης ψυχῆς, ὦ τέκνον, διαιρετῆς μεταβολαί, und da an den Begriff der μεταβολή die ganze Fortsetzung schließt, habe ich μεταβάλλεσθαι ἐν, wie ich glaube, mit Sicherheit ergänzt. Beschrieben wird zunächst das ἑαυτὸν διεξελθεῖν des XIII. Kapitels, dann die Verwandlung in ein Gottwesen, die dort breit geschildert wird; unsicher bleibt, ob zu μεταβάλλεσθαι eine neue Wesensbezeichnung, etwa εἰς πνεῦμα, zu ergänzen ist, vgl. Origenes περὶ εὐχῆς 9, 2 p. 319, 4K.: καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαιρομένη καὶ τῷ πνεύματι ἑπομένη τοῦ τε σώματος χωριζομένη, καὶ οὐ μόνον ἑπομένη τῷ πνεύματι, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη — ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ 'πρὸς σὲ ἦρα τὴν ψυχήν μου' — πῶς οὐχὶ ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ (ursprünglich wohl πνεῦμα) γίνεται;

Dem entspricht, daß von den Menschenseelen in der Hermetischen Schrift weiter gesagt wird (§ 7): ἀρχὴν ἀθανασίας ἴσχουσιν εἰς δαίμονας (also πνεύματα) μεταβάλλουσαι, εἶθ' οὕτως εἰς τὸν θεῶν χορὸν χορεύουσι· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν· καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα (Verklärung, vgl. Paulus I. Kor. 15, 41 in derselben Gedankenverbindung: ἄλλη δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, ferner Philo, *De vita Moys.* III 39, p. 179 M = II 288 Cohn: ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός, ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχήν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν, ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον. Schon hier ist die Septuaginta als Quelle des Wortgebrauchs unwahrscheinlich). Daß die Vorstellung einer Vergottung und Transfiguration des lebenden Menschen aus dem Mysterienglauben stammt, hoffe ich erwiesen zu haben; bewirkt wird sie durch die γνῶσις oder θέα θεοῦ. Die volle γνῶσις oder θέα bewirkt, weil man viel von den ἀπόρροιαι θεοῦ in sich aufnimmt, ein κατακοιμίζεσθαι ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν. Ich vergleiche hiermit das erste Kapitel, den eigentlichen Poimandres: auch hier heißt es, § 26: τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι. Ich kann das der Mysteriensprache entlehnte Wort τέλος nicht besser als durch einen Verweis auf Platos Mysterienschilderung erklären, Symposion 210e: ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ Ἐρωτικὰ (Erosweihe) παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν Ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, 211b: ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους (auch die Fortsetzung im Poimandres λοιπὸν τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ; zeigt in der Vorstellung, daß der Myste sofort andere weihen kann, und in den Worten πάντα παραλαβών, καθοδηγός, ἄξιος, σωθῆναι Rücksicht auf die Mysterien). Wie

Plato selbst auf der letzten Stufe seines Aufstieges einem ἄρχεσθαι καθορᾶν das τέλος gegenüberstellt, so der Poimandres dem Empfang der γνῶσις. Gott werden ist die Vollendung, das Ziel; aber dies Ziel erreicht man erst ganz mit dem wirklichen Aufgeben des Leibes im Tode, die γνῶσις schon durch das Schauen des Noûς und des Hergangs der Schöpfung. Die Forderung ist (§ 3): μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν, die Erfüllung wird angedeutet durch die Worte (§ 27): διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν (so verweist auf das Wiedergeburtsmysterium in Kap. XIII der Anfang des folgenden mit den Worten: ἐπεὶ ὁ υἱός μου Τὰτ ἀπόντος σου τὴν τῶν ὄντων ἠθέλησε φύσιν μαθεῖν — es ist fast Formel für Gott Schauen). Neben einer γνῶσις θεοῦ ist im Poimandres allerdings auch von einem ἑαυτὸν ἀναγνωρίζειν ἀθάνατον ὄντα die Rede; an es wird die Bestimmung geknüpft ὁ νοήσας ἑαυτὸν εἰς θεὸν χωρεῖ. Das entspricht genau der Lehre der Naassener, Hippolyt, p. 162, 54: ἀρχὴ γάρ, φησίν, τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις (es handelt sich wie 162, 53 zeigt, um die γνῶσις des τέλειος ἄνθρωπος, des Menschen, der nach der Lehre des Poimandres durch Empfang des νοῦς unsterblich geworden ist). Die gleiche Zerlegung des Mysteriums hängt offenbar mit der Lehre vom Anthropos zusammen, die beiden Systemen gemeinsam ist. So wird I 32 (vgl. oben S. 114) von der γνῶσις, die κατ' οὐσίαν ἡμῶν ist und unserm Wesen auf Erden entspricht, offenbar die volle γνῶσις geschieden. Doch zeigt sich auch sonst eine Unsicherheit darüber, ob eine volle γνῶσις und θέα θεοῦ bei Lebzeiten überhaupt möglich ist; die Vorstellung von dem Sterben des alten Menschen ist nicht immer so ausgeprägt wie in Kap. XIII; wohl hängt die Botschaft θεὸς πέφυκας (XIII 14) damit zusammen, aber in der Regel gilt sie erst dem wirklich Gestorbenen (vgl. etwa aus dem Mythos Julians πρὸς Ἡράκλειον die Verkündigung des Helios, p. 304, 4 Hertl.: μέμνησο οὖν ὅτι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἔχεις καὶ ἔκγονον ἡμετέραν ἑπόμενός τε ἡμῖν ὅτι θεὸς ἔσῃ καὶ τὸν ἡμέτερον

ὄψει σὺν ἡμῖν πατέρα mit dem stolzen und ganz gnostisch empfundenen Worte Hippolyts 544, 35: ἔξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ . . . ὁ ἐν τῇ βιοὺς καὶ ἐπουράνιον βασιλέα ἐπιγνούς, ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ . . . γέγονας γὰρ θεός . . . ὅσα δὲ παρακολουθεῖ θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται θεός, ὅτι ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς — τουτέστι τὸ Γνῶθι σεαυτόν — ἐπιγνοὺς τὸν πεποιηκότα θεόν — vgl. Corp. Herm. I 18; vgl. Pythagoras *Carmen aurum* 71). Christ und Heide empfinden hierin völlig gleich. Es handelt sich dabei bei dem einen wie dem andern weniger um einen Wechsel der Vorstellung als um einen Wechsel in der Höhe des augenblicklichen Empfindens, wie wir ihn auch bei Paulus finden. Daß er der Welt erstorben ist, hat für ihn bald größere, bald geringere Realität; das Wesen des πνευματικός bleibt bald menschlich, bald steigert es sich in sittlicher wie intellektueller Hinsicht ins Göttliche und auch die γνῶσις ist bald eine absolute, bald eine γνῶσις κατ' οὐσίαν ἡμῶν. Doch zurück zu der lexikalischen Untersuchung.

Das Bild für die γνῶσις ist immer das Licht und keine Wendung häufiger als τὸ τῆς γνώσεως φῶς. Daher wird φωτίζειν in den Hermetischen Schriften wie bei Paulus (II. Kor. 4, 6) zunächst von der γνῶσις gesagt. Nur Weiterbildung ist es, wenn auf die aus der Offenbarung stammende Botschaft des Heils übertragen wird, was ursprünglich von der Offenbarung selbst gesagt wird, φωτίζει (vgl. Corp. Herm. I 32, Clemens Strom. V 10, 64, II 369 Stähl., Usener, Weihnachtsfest, S. 169). Bei Apuleius tritt, wie in der Mysterienschilderung natürlich ist, die metaphysische Bedeutung daneben hervor: das Schauen des Gottes, der ja seinem Wesen nach φῶς ist, macht zum φῶς, wie in anderen Mysterien der Eintritt des Gottes oder des πνεῦμα; auch das heißt φωτίζειν. Im Wesen des Mysteriums liegen beide Wirkungen, das Spenden der γνῶσις und die Änderung des Wesens; beide hängen notwendig miteinander zusammen, weil sich eben beides im Wesen der Gottheit verbindet, vgl. das Mysteriengebet Corp. Herm. XIII 19: τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν σῷζε, ζωή, φώτιζε, φῶς, πνευ-

μά⟨τιζε⟩, θεέ. Gott, der πνεῦμα ist, macht zum πνεῦμα, indem er ἀθανασία und γνῶσις gibt; er ist ja selbst auch ζωὴ καὶ φῶς (vgl. X 5 die νοητὴ λαμπηδών ist πάσης ἀθανασίας ἀνάπλεως). Wieder erweist sich der Gebrauch m. E. als nichtjüdisch.

Daß es sich ursprünglich nur um die γνῶσις θεοῦ handelt, zeigt am besten der Gegenbegriff ἀγνωσία. Man vergleiche etwa Corp. Herm. I 27: ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε· παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ mit VII 1: ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον [λόγον] ἐκπιόντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στῆτε νήψαντες, ἀναβλέψατε τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, καὶ εἰ μὴ πάντες δύνασθε, οἵ γε καὶ δυνάμενοι. ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχήν, μὴ ἐῶσα ἑνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσιν. Wenn sich bei Paulus, I. Kor. 15, 34, mitten in die Auseinandersetzung über die Auferstehung eine Warnung vor den Weltkindern schiebt, die an einer solchen überhaupt zweifeln und darum dem Körper dienen: ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, so zeigt die ganze Verbindung wohl, daß für ihn ἀγνωσία θεοῦ nicht ein negativer sondern ein positiver Begriff ist, in dem sich mit dem Fehlen höherer Erkenntnis Weltliebe und sündige Neigung verbinden. In der Septuaginta begegnet ἀγνωσία so nicht (anders Sap. Sal. 13, 1). Daß das Bild der Trunkenheit sich mit diesem Begriff verbindet, läßt mich, wiewohl dieses Bild auch in der Septuaginta vorkommt, hier an direkte Abhängigkeit von der hellenistischen Mystik denken. Auch in ihr hat nämlich das Wort ἀγνωσία dieselbe Bedeutung, so in der Κόρη κόσμου (Stobaios, Ekl. 402, 27 Wachsm.): sie ist die Quelle der Auflehnung gegen Gott und der Sünde. Sie ist geradezu die κακία ψυχῆς (Corp. Herm. X 8). Noch näher an Paulus führt Corp. Herm. XI 20ff.: ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον ⟨διὰ⟩ τῶν

ὁμοίων νοητόν. συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας αἰῶν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν. Die folgende Beschreibung, die mit dem Wiedergeburtsmysterium und dem Bericht des Apuleius zu vergleichen ist, schildert das Wesen der γνῶσις noch deutlicher: μηδὲν ἀδύνατον ἐν σεαυτῷ ὑποστησάμενος σεαυτὸν ἥγησαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζῴου ἦθος (vgl. oben S. 107). παντὸς δὲ ὕψους ὑψηλότερος γενοῦ καὶ παντὸς βάθους ταπεινότερος. πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρός, ὕδατος, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ ὁμοῦ πανταχῇ εἶναι, ἐν γῇ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γεγενῆσθαι, ἐν τῇ γαστρὶ εἶναι, νέος, γέρων, τεθνηκέναι, τὰ μετὰ τὸν θάνατον. κἂν ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσῃς, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύναται νοῆσαι τὸν θεόν. Es folgt der Gegensatz, der mir den Gedankenzusammenhang bei Paulus zu erklären scheint: ἐὰν δὲ κατακλείσῃς σου τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι καὶ ταπεινώσῃς αὐτὴν καὶ εἴπῃς ‘οὐδὲν νοῶ οὐδὲ δύναμαι, φοβοῦμαι τὴν θάλασσαν (es ist die θάλασσα τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς der Therapeuten und der Baruchapokalypse, vgl. oben S. 97), εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι οὐ δύναμαι, οὐκ οἶδα τίς ἤμην, οὐκ οἶδα τίς ἔσομαι’, τί σοι καὶ τῷ θεῷ; οὐδὲν γὰρ δύνασαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, φιλοσώματος καὶ κακὸς ὤν, νοῆσαι. ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον, τὸ δὲ δύνασθαι γνῶναι καὶ θελῆσαι καὶ ἐλπίσαι ὁδός ἐστιν εὐθεῖα, ἰδία τοῦ ἀγαθοῦ, φέρουσα καὶ ῥᾳδία. ὁδεύοντί σοι πανταχοῦ σοι συναντήσει, πανταχοῦ ὀφθήσεται κτλ. Selbst in dieser am stärksten philosophisch umgeformten Beschreibung schimmert die Mysterienvorstellung überall durch; die γνῶσις θεοῦ wird erworben auf jener Wanderung durch die zwölf Stunden und Gestalten und durch die Elemente; sie ist, weil sie das Wesen ändert, zugleich die τελεία ἀρετή, wie die ἀγνωσία öfters die τελεία κακία (sie kümmert sich nur um den Körper, nicht um den Ursprung des Menschen oder das Leben nach dem Tode und sagt: ‘lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot’).

Aus dieser Vorstellung der γνῶσις θεοῦ folgt zugleich, daß sie zunächst etwas Absolutes ist, wie das πνεῦμα; man hat sie oder hat sie nicht; eine Abstufung wird erst durch das praktische Bedürfnis und das Bild eines allmähligen Schauens und langsamen Emporsteigens zu Gott oder die Vorstellung verschiedener Himmel und Götter nachträglich hereingebracht; aber die Bezeichnung Γνωστικός wie Πνευματικός zeigt, daß im Gefühl immer wieder die alte Auffassung durchbricht.

Der Gedanke, daß die γνῶσις ein Weg ist, erklärt sich aus der Mysterienvorstellung (vgl. schon Plato); natürlich begegnet er öfters, so Corp. Herm. X 15: οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. αὕτη εἰς τὸν Ὄλυμπόν ἐστιν ἀνάβασις. τούτῳ (codd. οὕτω oder οὕτως) μόνῳ ἀγαθὴ ψυχή. Corp. Herm. VI 5: μία γάρ ἐστιν εἰς αὐτὸ (dem Schauen des καλὸν καὶ ἀγαθόν) ἀποφέρουσα ὁδός, ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια (die γνῶσις heißt X 19 selbst der ἀγὼν τῆς εὐσεβείας und X 9 die ἀρετὴ ψυχῆς, daneben freilich auch τέλος ἐπιστήμης; von dem γνοὺς ἑαυτόν heißt es ebenda, er ist καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος). Das erinnert an jenen Hymnus der Naassener bei Hippolyt 176, 54, in welchem Jesus sagt: σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι, αἰῶνας ὅλους διοδεύσω· μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω μορφάς τε θεῶν ἐπιδείξω, τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ γνῶσιν καλέσας παραδώσω. Nur hatte Bousset in seinem sonst sehr verdienstlichen Werke, Hauptprobleme der Gnosis, S. 277, unrecht, der einen Stelle seine Definition des Begriffes γνῶσις, soweit er eine solche überhaupt versucht, zu entnehmen; so läßt eine viel zu enge und im Grunde zufällige Begriffsbestimmung ihn nicht erkennen, wie weit die Grundanschauung reicht und wo ihre Wurzel zu suchen ist. Natürlich gehören die Begriffe μυστήρια θεοῦ (Geheimnisse Gottes) und γνῶσις θεοῦ zusammen, und die Kulthandlung, in der Gott jene enthüllt, das μυστήριον oder die τελετή, vermittelt diese (vgl. für den Zusammenhang beider Begriffe auch Wessely, Zauberpap. I, S. 106, Z. 2476: διέβαλεν γὰρ σοῦ τὰ ἱερὰ μυστήρια

ἀνθρώποις εἰς γνῶσιν, eine Stelle, in der διέβαλεν genau so gebraucht ist, wie in Corp. Herm. XIII 22: ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν). Aber die Bedeutung dieser Kulthandlung muß so weit und tief wie möglich gefaßt werden, sonst bleibt unverständlich, wie Πνευματικός für Γνωστικός eintreten kann.

Natürlich können in der weiteren Fortbildung zu γνῶσις auch andere Objektsgenetive treten; doch schimmert der Urbegriff meist durch; ein Beispiel aus der Zauberliteratur bietet die Beschwörungsformel, mit der im Pap. Lugdun. V (Dieterich, Jahrb. f. klass. Phil., Supplem. XVI, S. 799, Z. 19) ein Zauberer den Gott, der ihm angeblich schon einmal erschienen ist, wieder zu sich zwingen will: ἐγώ εἰμι, ᾧ συνήντησας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος καὶ ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀνόματός σου γνῶσιν, ἣν καὶ τηρήσω μηδενὶ μεταδιδούς, εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταις εἰς τὰς σὰς ἱερὰς τελετάς. Die Mysterienanschauung zeigt besonders gut die Vorstellung, daß der selbst Geweihte seinerseits Novizen weihen kann, und die Nachbildung des Mysterieneides (vgl. S. 71). Ähnlich ist Pap. Berol. II 128: ἐγώ εἰμι ὁ δεῖνα, ὅστις σοι ἀπήντησα καὶ δῶρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματος γνῶσιν. Es wäre falsch, hierbei nur an Moses zu denken, ὑπαντᾶν θεῷ ist die in der mystischen Literatur übliche Vorstellung und Bezeichnung und am Fuße des heiligen Berges findet z. B. auch in dem Mythos Julians (Rede VII, 230 B = 298, 19 H.) Hermes als μυσταγωγός den Mysten; eine 'Vision oder Ekstase' zeigt ihm den Helios (299, 26 H.), und hierauf bezieht sich im Convivium (336 C = 432, 1 H.): σοὶ δέ, πρὸς ἡμᾶς λέγων ὁ Ἑρμῆς, δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι. Was für den Zauberer die Kenntnis des Namens bedeutet, brauche ich nicht auseinanderzusetzen, oder kann mich wenigstens mit einer Formel begnügen, in der ein Magier sich seiner γνῶσις rühmt und ihre Wirkung beschreibt (Poimandres S. 20): οἶδα τὸ ὄνομά σου τὸ ἐν οὐρανῷ λαμφθέν, οἶδά σου καὶ τὰς μορφάς, . . . οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ· ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ. Ich füge hinzu, daß ich

keine Stelle dieser Papyri kenne, in der γνῶσις nicht eine auf übernatürlichem Wege erworbene Kenntnis bedeutet.

Dem Sprachgebrauch in den Papyri läßt sich sofort der in jener Lehrschrift der Peraten begegnende vergleichen, die bei Hippolyt 184, 57 beginnt: ἐγὼ φωνὴ ἐξυπνισμοῦ ἐν τῷ αἰῶνι τῆς νυκτός. Es ist die Zeit der ἀγνωσία, von der auch die Hermetischen Schriften öfters sprechen. Die Offenbarungsschrift fügt zunächst zu jedem echten Namen eines Gottes, den der γνωστικός allein kennt, den vermeintlichen hinzu in Formeln wie: ὃν ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσε Κρόνον oder ταύτην δὲ ἡ ἀγνωσία ἐκάλεσε Ποσειδῶνα, und wie der Zauberer versichert, daß er den Namen kenne, den Gott in Flammenschrift am Himmel habe aufleuchten lassen, so versichern sie (194, 66), daß, wer die Augen der Himmlischen habe (μακάριοι ὀφθαλμοί, vgl. im Mithrasmysterium ἀθάνατα ὄμματα), der ἰδεῖν δυνάμενος, die Gestalten ihrer Götter am Himmel sieht, während der οὐκ εἰδώς nichts davon merkt. Hier bedeutet ἡ ἀγνωσία (τοῦ θεοῦ) nur οἱ ἄνθρωποι oder οἱ ψυχικοί.

Das Mysterium der Himmelswanderung erklärt einen weiteren Gebrauch des Wortes in den Hermetischen Schriften. Wie in den Visionen in der Regel ein Gott führt, in den Kulthandlungen in der Regel ein vergöttlichter Myste, so wird bisweilen in jenen Schriften von einem Führen ins Reich der γνῶσις gesprochen und diese räumlich gefaßt, vgl. z. B. Corp. Herm. VII 2: ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα. Wohl ist hier nach orientalischen Vorstellungen von einem Palaste der γνῶσις die Rede, wie ja der Himmel oft in den Apokalypsen als Königspalast mit verschiedenen Hallen erscheint; dennoch empfängt das Bild aus Apuleius XI 22: *adest tibi dies votis adsiduis exoptatus, quo deae multinominis divinis imperiis per istas meas manus pissimis sacrorum arcanis insinueris* sein Licht und erklärt umgekehrt den dunkeln Ausdruck des Apuleius (daß der Priester ins ἄδυτον mit herabsteigt, war schon XI 21 ge-

sagt). Auch in Corp. Herm. I, das mit VII eng zusammenhängt, handelt es sich §§ 26 und 29 um den ὁδηγός; auch hier ist das an sich ja leicht verständliche und allgemein verbreitete Bild der Mysteriensprache entnommen, in der es schon bei Plato erscheint. Daß in der angeführten Hermetischen Stelle τὸν ὁραθῆναι θέλοντα die Formel umschreibt, die I 31 lautet: ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις und X 15: ἀλλὰ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι, brauche ich kaum hervorzuheben. Das ἀφορᾶν τῇ καρδίᾳ εἰς θεόν, das in der Fortsetzung als νῷ καὶ καρδίᾳ ὁρᾶν beschrieben wird, entspricht dem γνῶναι θεόν. Als Bedingung für es wird wie sonst für die volle γνῶσις der Verlust des Leibes als des ὕφασμα τῆς ἀγνωσίας und des σκοτεινὸς περίβολος genannt. Der Gebrauch begegnet nicht nur hier; durch alle diese Schriften zerstreut sind für γνῶναι als Synonyme νοῆσαι θεόν (wie νόησις als unmittelbare Wahrnehmung des Übersinnlichen der αἴσθησις gegenübersteht, so an andern Stellen γνῶσις) ὁρᾶν θεόν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν, im Zauber auch εἰδέναι eingesetzt (vgl. z. B. V 3: νόησις μόνη ὁρᾷ τὸ ἀφανές, ὡς καὶ αὐτὴ ἀφανὴς οὖσα. εἰ δύνασαι, τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς φανήσεται . . . ἄφθονος γὰρ ὁ κύριος, φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου. νοῆσαι, ἰδεῖν καὶ λαβέσθαι αὐταῖς ταῖς χερὶ δύνασαι καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ θεάσασθαι. Stobaios Ekl. I 21, 9, p. 194, 11 Wachsm.: ὁ ταῦτα μὴ ἀγνοήσας ἀκριβῶς δύναται νοῆσαι τὸν θεόν, εἰ δὲ καὶ τολμήσαντα δεῖ εἰπεῖν, καὶ αὐτόπτης γενόμενος θεάσασθαι καὶ θεασάμενος μακάριος γενέσθαι. — μακάριος ἀληθῶς, ὦ πάτερ, ὁ τοῦτον θεασάμενος. — ἀλλ' ἀδύνατον, ὦ τέκνον, ἐν σώματι τούτου εὐτυχῆσαι. Stob. I 3, 52, p. 63, 2 Wachsm.: θεοπτικὴ δύναμις.) Man kann die einzelnen Schriften unterscheiden, je nachdem das technisch verwendete Wort γνῶσις ganz gemieden wird oder selten erscheint oder oft begegnet. Auch Philo scheint ihm ja auszuweichen (vgl. unten S. 144), und vielleicht ist es nicht zufällig, daß Plutarch, der sonst γνῶσις nur selten verwendet, in der Schrift *De Iside et Osiride*, Kap. 2, es gerade in der Mysteriendeutung so ganz in mystischem Sinne gebraucht: ὧν

τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις, ὃν ἡ θεὸς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ' αὐτῆ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα. Scheint er doch in diesem Zusammenhange von einer θείωσις — doch wohl einem Machen zum ἀνὴρ θεῖος, vgl. Corp. Herm. X 9: ὁ γνοὺς . . . ἤδη θεῖος — in diesen Mysterien zu reden; ganz anders ist der Gebrauch von γνῶσις z. B. Kap. 11, p. 355 B). Ich möchte vermuten, daß, wie die Vorstellung, so auch das Wort selbst aus orientalischem, freilich schwerlich jüdischem, Gebrauch übernommen ist, und daß sich mit ihm von Anfang an der Sinn eines unmittelbaren Zusammenhanges, einer συναφή, verbindet, wie sie der Kult und besonders seine höchste Ausgestaltung im Mysterium nach allgemeiner Anschauung herbeiführt (vgl. die sehr lehrreichen Ausführungen Sallusts περὶ θεῶν καὶ κόσμου, c. 16). Wie dem sei, nur die Ausdrücke wechseln, der Begriff selbst ist fest.

Ob er vielleicht auch bei Paulus vorliegt? Nach unserm neuesten Handwörterbuch zum Neuen Testament und der urchristlichen Literatur, welches die herrschende Erklärung in der Regel getreu wiederspiegelt, soll γνῶσις freilich bei ihm 'verstandesmäßige Erkenntnis' bedeuten, und als Belegstellen werden I. Kor. 12, 8 angeführt: ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα (sogar mit dem Zusatz 'erkenntnismäßige Lehre') und 14, 6: γλώσσαις λαλῶν . . . ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ. So wenig wie über diese oben besprochenen Stellen brauche ich über 13, 1. 2 zu reden: ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων . . . καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν γνῶσιν. Wie ist bei dieser Verbindung der Begriffe jene Deutung überhaupt möglich? Entgegengestellt wird bekanntlich die ἀγάπη. Der Apostel nimmt dies 13, 8 auf: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει· εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. ἐκ μέρους δὲ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν (beides sind verwandte, also pneumatische Tätigkeiten). ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταρ-

γηθήσεται ... βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς ἐπεγνώσθην. Der Schluß zeigt zunächst, daß es sich um die γνῶσις θεοῦ handelt (Gal. 4, 9: νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, I. Kor. 8, 3: εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ). Daß dem Gott eine γνῶσις des Menschen zugeschrieben wird, begegnet auch in Hermetischen Schriften, vgl. X 15: οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο γὰρ μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. Dem entspricht der Mysteriengedanke eines προορίζειν, *destinare* (vgl. oben S. 99), und für προορίζειν tritt bei Paulus auch προγινώσκειν ein (Römerbr. 8, 29). Einst wird Paulus Gott schauen so klar, wie Gott ihn geschaut, als er ihn sich 'ersah' und erlas; jetzt nennen wir γνῶσις schon die κατ' οὐσίαν ἡμῶν γνῶσις, jenes Schauen δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι. Wieder stimmt Paulus in der Verwendung des technischen Wortes völlig mit der hellenistischen Mystik überein, und nur moderne Willkür zwängt ihm einen Sinn auf, der weder nach dem Sprachgebrauch der Zeit noch nach dem Zusammenhange der Stellen möglich ist. Noch niedriger scheint der Begriff γνῶσις zu werden, wo Paulus von der γνῶσις spricht, deren die Korinther sich rühmen und die er zunächst ihnen nicht absprechen will. Er sagt mit leichter Ironie I. Kor. 8, 1: περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν. ἡ γνῶσις φυσιοῖ ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι (einen Grad der γνῶσις erreicht zu haben; der Begriff der sich steigernden Schau in den Mysterien leuchtet durch), οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκεν, καθὼς δεῖ γνῶναι. εἰ δέ τις ἀγαπᾷ θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. Der gleiche Gegensatz zur ἀγάπη müßte schon zeigen, daß wir uns in demselben Gedankenkreise bewegen; die rechte γνῶσις ist erst jenes volle γνῶναι, καθὼς ἐγνώσθημεν. Freilich auch schon jene noch menschliche γνῶσις θεοῦ macht frei und erhebt über den νόμος (der Gedanke wird uns sofort in der heidnischen Mystik

wiederbegegnen; der γνωστικός ist ja der πνευματικός); aber nicht alle haben sie. Ausdrücklich wird gesagt, daß die γνῶσις ἐξουσία gibt (8, 9) wie das πνεῦμα. Daß endlich Stellen wie Römerbrief 2, 20 die Verbindung von γνῶσις und ἀλήθεια nicht auf eine 'verstandesmäßige Erkenntnis' zu gehen brauchen, ist wohl überflüssig zu sagen; ich zweifle sehr, ob Paulus, der so oft γνῶναι θεόν sagt, ein solches überhaupt gelten ließe.

Das Reich der γνῶσις ist in den Hermetischen Schriften der Himmel (vgl. oben S. 124, Stobaios I 61, 1, p. 276, 6 Wachsm.), die Welt des Übersinnlichen, in die uns die Schau Gottes erhebt. So entrückt sie notwendig dem Reiche der εἱμαρμένη, vgl. Corp. Herm. XII 9: πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή (für πνεῦμα), καὶ εἱμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων, καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἱμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσαι, ὅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην θεῖναι. Die Erklärung bietet die Verwandlung des ganzen Wesens, die in dem Wiedergeburtsmysterium eingehend geschildert wird, eine freilich ins Äußerliche gezogene Parallele die Verheißung des Isispriesters an Apuleius XI 15: *nam in eos, quorum sibi vitas* ⟨*in*⟩ *servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus* (Isis bezwingt auch das *fatum*, vgl. XI 6 und mehr noch XI 25, zu der ganzen Anschauung oben S. 99). Dieselbe Anschauung fand in verlorenen Hermetischen Schriften Zosimos vor (Poimandres S. 102 ff.) und führt an, Hermes nenne die natürlichen Menschen, die nichts Übersinnliches sinnlich in sich schauen können, ἄνοες und Spielzeug der εἱμαρμένη, die 'Philosophen' aber (vgl. zu dieser Bezeichnung des Gnostikers etwa Asclepius, Kap. 12: *philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio*) stünden nach ihm über der εἱμαρμένη. So lehrt er denn: ὅτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἐὰν καὶ καλὸν νομίζεται, μήτε βιάζεσθαι τὴν Ἀνάγκην, ἀλλ' ἐᾶν ὡς ἔχει φύσεως καὶ κρίσεως. πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτὸν καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα, καὶ ἐᾶν τὴν

εἱμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλῷ, τουτέστι τῷ σώματι. καὶ οὕτως, φησί, νοήσας καὶ πολιτευσάμενος θεάσῃ τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὁσίων ψυχῶν ἕνεκεν, ἵνα αὐτὴν ἐκσπάσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἱμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀσώματον. Von diesem υἱὸς θεοῦ heißt es φωτίζει τὸν ἑκάστης νοῦν; er zieht den νοῦς empor ὑπ' αὐτοῦ ὁδηγούμενον εἰς ἐκεῖνο τὸ φῶς. Die Vorstellung, welche auch bei Pseudo-Jamblich περὶ μυστηρίων VIII 4—7 und X 5. 7 begegnet, wird einem schon bei dem älteren Plinius erwähnten ägyptischen Propheten zugeschrieben (Poimandres S. 107). Bei Zosimos sind die Einzelnheiten natürlich frei umgestaltet, doch scheint ein Zug der alten Vorstellung besonders zu entsprechen, daß nämlich das γνῶναι (oder ἐπιγνῶναι) eine Gewalt und Macht gibt. So erwähnt als volkstümliche Vorstellung von dem *magus*, der eigentlich der wahre Priester sei (bei anderen, wie Apollonios von Tyana Ep. 16. 17 der ἀνὴρ θεῖος), Apuleius Apol. 26: *qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae velit incredibili quadam vi cantaminum polleat.* Er kann Verderben, über wen er will, verhängen, und man kann sich gegen diese *occulta et divina potentia* gar nicht sichern. Diese Anschauung ist hier ins Religiöse gewendet. Ähnlich gewinnt im Corp. Herm. I der mit der γνῶσις Begnadete die ἐξουσία (I 32; das Wort kann Wissen wie Kraft bedeuten und ist hier auf das sittliche Gebiet übertragen; es bezeichnet die Kraft, sündlos und heilig zu sein wie Gott). Ähnlich gewinnt ferner im Kap. XIII der Wiedergeborene die Kraft über die Natur und befiehlt in seinem Gebet dem Himmel, der Erde und den Elementen. Es ist offenbar dieselbe Kraft, die der Zauberer durch die Angleichung an seinen Gott gewinnt, und ihre Begründung ist natürlich dieselbe: die γνῶσις hat zu Gott gemacht; der τέλειος γνωστικός lebt in der höheren Welt als Gott oder Teil der Gottheit.

Es ist die Grundanschauung auch des christlichen Gnostizismus und so allbekannt und weit verbreitet, daß es kaum möglich ist, Einzelnheiten herauszuheben. Jene πύλαι oder θύραι τῆς γνώσεως finden wir bei den Naassenern wieder, die

von sich als den τέλειοι γνωστικοί oder πνευματικοί versichern (Hippolyt 174, 24): καὶ ἐμὲν ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριστιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες τὸ μυστήριον (es ist der dritte Himmel des Paulus, das πεδίον τῆς ἀληθείας der Hermetischen Schriften; die Erklärung geben die heidnischen Himmelswanderungen, die ich in den Nachträgen des Poimandres zusammengestellt habe). Da lehren die Valentinianer, daß Christus die Seinen heraushebt aus dem Reich der εἱμαρμένη in das seiner πρόνοια, meinen, daß selbst die Prophezeiungen der Astrologen nur bis zur Taufe zutreffen (*Exc. ex Theodoto* 78), und lassen doch mit der Taufe zugleich die γνῶσις dessen, was wir waren und was wir geworden sind, wirken (ebenda 78, vgl. oben S. 121 Corp. Herm. XI 21); eine Wesensverwandlung, eine μεταβολὴ ψυχῆς, findet statt (ebenda 77), die Seele ist hinfort frei von den ἀκάθαρτα πνεύματα, ja hat Gewalt über sie. Da lehren die Peraten (Hippolyt S. 190), daß sie allein imstande sind περᾶσαι τὴν φθοράν; es ist das Meer, vor dem auch der Hermetische Schriftsteller erbebt (S. 121 Corp. Herm. XI 21), das φρικτὸν τῆς ἀνατολῆς ὕδωρ der Mithrasliturgie, und trennt die Welt des Werdens und Vergehens von der Welt der Götter. Da lehren die Sethianer (Hippolyt 212, 65): ἡμεῖς οἱ ἀναγεννώμενοι πνευματικοί, οὐ σαρκικοί, ὧν ἐστι τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ἄνω (vgl. Philos Umdeutung oben S. 97 und die stark hellenistisch gefärbte Stelle Philipperbr. 3, 20). Ob dabei die γνῶσις allein die volle Loslösung vom Leibe gibt (Iren. I 21, 4), ob mit der γνῶσις sich die ἐπιρρήματα der Mysterien verbinden müssen (Epiphanios *haer.* XXXI 7), ob die liturgische Handlung hinzutritt, ist für die Grundanschauung ebenso gleichgültig wie, ob schon ein Mysterium zur Vollendung führt, oder ob mehrere, ja selbst 365 oder 730 heilige Handlungen mit ebenso vielen Göttern oder Archonten zusammenführen, wie bei den Γνωστικοί, die Epiphanios *haer.* XXVI, 9 beschreibt: jede συνουσία mit einem Mysten hebt sie in einen neuen Aion; sie fordern auf μίγηθι μετ' ἐμοῦ, ἵνα σε ἐνέγκω πρὸς τὸν ἄρχοντα; das συνίστασθαι θεῷ gibt die γνῶσις des Gottes und mit ihr die μεταβολή des

eigenen Seins und die Kraft des Gottes (vgl. Hellenistische Wundererzählungen S. 53). Die γνῶcις macht zum πνεῦμα, der Myste wird φύcει πνευματικός, vgl. die Lehre der Valentinianer bei Irenaeus I 6, 1: τὴν δὲ cυντέλειαν ἔcecθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώcει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέcτιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι οἱ τὴν τελείαν γνῶcιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ. μεμυημένους δὲ μυcτήρια εἶναι τούτους ὑποτίθενται (lateinisch: *qui perfectam agnitionem habent de deo et hi qui ab Achamoth initiati sunt mysteria; esse autem hos semet ipsos dicunt*) . . . αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύcει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως cωθήcecθαι δογματίζουcιν. ὡς γὰρ τὸ χοϊκὸν ἀδύνατον cωτηρίας μεταcχεῖν . . . οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν . . . ἀδύνατον φθορὰν καταδέξαcθαι. So schildert die berühmte Predigt Valentins bei Clemens Strom. IV 13, 89 (p. 603 P = 287, 9 Stähl.), wie der Gnostiker den Tod auf sich genommen und ihn in sich und durch sich vernichtet hat: ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόcμον λύητε (er vergeht mit dem cῶμα für den Gnostiker), ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύηcθε, κυριεύετε τῆς κτίcεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάcης (auch bei Markos macht die γνῶcις θεοῦ unsterblich, vgl. Irenäus I 15, 2). Das will direkt aus dem Wiedergeburtsmysterium der Hermetischen Schriften verstanden werden. Aus ihm erklären sich ohne weiteres auch Lehren, wie die von Irenaeus ironisch wiedergegebene Lehre der Markosier (I 13, 6): τελείους ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντες, ὡς μηδενὸς δυναμένου ἐξιcωθῆναι τῷ μεγέθει τῆς γνώcεως αὐτῶν . . . ἀλλὰ πλείω πάντων ἐγνωκέναι καὶ τὸ μέγεθος τῆς γνώcεως τῆς ἀρρήτου δυνάμεως μόνους καταπεπωκέναι. εἶναί τε αὐτοὺς ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶcαν δύναμιν· διὸ καὶ ἐλευθέρως πάντα πράccειν μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας. διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωcιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνecθαι τῷ κριτῇ. Überall, wo letztere Formel erscheint, die sich eng mit dem Zauberwesen berührt, liegt die Vorstellung von der pneumatischen Substanz zugrunde, und überall finden wir Mysterienglaube mit ihr verbunden (z. B. Irenaeus I 24, 6).

Aber auch, wenn wir die eigentlich gnostischen Systeme

verlassen und uns den Vorstellungen zuwenden, die in den weiteren Kreisen hellenistischer Gemeinden sich bilden, finden wir ähnliche Anschauungen. Ich habe schon früher die Stelle des Hermetischen Wiedergeburtsmysteriums (XIII 3) ὁρᾷς με, ὦ τέκνον, ὀφθαλμοῖς, ὅτι δέ ⟨εἰμι οὐ⟩ κατανοεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ ὁράσει mit den Worten der Mysterienschilderung in den Johannesakten (Kap. 11) verglichen, die Jesus zu seinen Jüngern spricht: τίς εἰμι ἐγώ, γνώσῃ ὅταν ἀπέλθω. ὃ νῦν ὁρᾷμαι, τοῦτο οὐκ εἰμί· ⟨ὃ δέ εἰμι⟩ ὄψει, ὅταν σὺ ἔλθῃς, d. h. wenn du eingehst in die übersinnliche Welt. Aus der Anschauung, daß man in sie eingeht, wenn man alles Geschlechtsempfinden und mit ihm auch die Empfindung der Scham verloren hat, erklärt sich das Fragment eines apokryphen Evangeliums (Oxyrhynchus-Pap. 655, Preuschen Antigemomena² S. 26): λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· πότε ἡμῖν ἐμφανὴς ἔσῃ καὶ πότε σε ὀψόμεθα; λέγει· ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε. Aus ihm empfängt das Fragment des Ägypterevangeliums (Clemens Strom. III 13, 92) Licht, in dem Salome fragt: πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο und die Antwort empfängt: ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε. Daß auch dieser uns befremdenden Anschauung eine Mysterienvorstellung (von der Seelenhochzeit) zugrunde liegt, hoffe ich (Hellenistische Wundererzählungen S. 68) erwiesen zu haben. Immer handelt es sich um das doppelte Schauen bei einem seiner Natur nach doppelten Wesen, und die höhere, durch die Änderung der Natur des Sehenden (im Mysterium) bewirkte heißt γνῶσις. Es war sehr verkehrt gerade das entscheidende Wort im Ägypterevangelium in Frage zu ziehen. Wohl hat die Philosophie seit Poseidonios diese Mysterienanschauungen als Bilder aufgenommen, um sich selbst als höheren Ersatz für die 'Barbarenreligion' dem gebildeten Griechen zu bieten, aber es ist unmöglich den christlichen Gnostizismus seinem Wesen nach aus jener Philosophie herzuleiten und ihn den Mysterien- und Zauberbrauch aus dem Volksglauben entnehmen zu lassen. Nicht aus den Bildern, sondern aus der wesenhaften, mit dem Zauber zusammen-

hängenden Vorstellung erwächst er; sonst wäre weder der Sprachgebrauch von γνῶσις und γνωστικός noch die Identifizierung des letzteren Wortes mit πνευματικός verständlich. Daß die γνῶσις θεοῦ zum πνεῦμα macht, ist die Grundvorstellung, und sie ist orientalisch religiös. Die lexikalische Forschung bestätigt damit freilich nur, was Weingarten andeutungsweise schon in Sybels Histor. Zeitschrift, N. F. IX (1881) S. 460 über den 'heidnischen Mysteriencharakter' der Gnosis gelehrt hatte: 'nichts ist irrtümlicher, als wenn man die Gnosis als einen ersten Versuch christlicher Philosophie oder Religionsphilosophie, ja überhaupt unter den Gesichtspunkten betrachtet, die mit ihren theoretischen Elementen zusammenhängen.'

Was γνῶσις eigentlich heißt, hat wohl am eingehendsten R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, Göttingen 1901, S. 98ff., darzulegen versucht, auch er freilich ohne jede Rücksicht auf die Entwicklung des Gebrauchs, ohne jede Verwendung heidnischen und überhaupt religionsgeschichtlichen Materiales und vor allem ohne jede Scheidung der Begriffe altüberlieferter und fortwirkender Offenbarung; die Frage nach dem Individualismus in der gesamten Entwicklung ist überhaupt nicht aufgeworfen, wohl die Vision, nicht aber das Mysterium als Quelle der γνῶσις genügend ins Auge gefaßt. Dennoch können seine sorgfältigen Sammlungen das bisher gewonnene Ergebnis in vielem sichern und ergänzen. Man vergleiche jene große Lehrschrift des Markos bei Irenaeus I 14 mit Corp. Herm. I (dem sogenannten Poimandres): αὐτὴν τὴν πανυπερτάτην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων Τετράδα κατεληλυθέναι σχήματι γυναικείῳ πρὸς αὐτόν . . . καὶ μηνῦσαι, αὐτὴ τίς ἦν, καὶ τὴν τῶν πάντων γένεσιν, ἣν οὐδενὶ πώποτε οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἀπεκάλυψεν. Selbst die folgende Offenbarung stimmt zunächst mit dem Anfang des Poimandres überein. Den γνωστικός erkennen wir in der Fortsetzung (§ 3): ταῦτα δὲ σαφηνίσασαν αὐτῷ τὴν Τετρακτὺν εἰπεῖν· θέαν δή σοι καὶ αὐτὴν ἐπιδείξω τὴν Ἀλήθειαν. κατήγαγον γὰρ αὐτὴν ἐκ τῶν ὕπερθεν δωμάτων, ἵν' ἐσίδῃς αὐτὴν γυμνὴν καὶ καταμάθῃς τὸ κάλλος αὐτῆς καὶ

ἀκούσῃς αὐτῆς λαλούσης κτλ. Man vergleiche Einzelbeschreibungen wie § 4: ταῦτα δὲ ταύτης εἰπούσης προσβλέψασαν αὐτῷ τὴν Ἀλήθειαν καὶ ἀνοίξασαν τὸ στόμα λαλῆσαι λόγον. Daß Valentin mit einer Erscheinung des Λόγος vorausgegangen war, der als neugeborenes Kind plötzlich vor ihm steht, gefragt wird, wer er sei, antwortet, er sei der Logos, und hiernach eine Kosmogonie (das ist der τραγικὸς μῦθος, vgl. Epiphanios 31, 3: μυθοποιουμένη τραγῳδία) erzählt, bezeugt Hippolyt S. 302, 12. Beidemal kennen wir leider die Einleitungen nicht, sehen aber, daß für diese Botschaften der Propheten an ihre Gemeinden in Christentum und Heidentum eine gemeinsame feste Form besteht, die auch der Hirt des Hermas nachahmt. Mit derselben Schrift des Markos läßt sich eine andere Schrift der Valentinianer vergleichen (Epiphanios 31, 5), welche begann: Νοῦς ἀκατάργητος νοῖς (codd. τοῖς?) ἀκαταργήτοις χαίρειν. ἀνωνομάστων ἐγὼ καὶ ἀρρήτων καὶ ὑπερουρανίων μνείαν ποιήσομαι μυστηρίων πρὸς ὑμᾶς οὔτε ἀρχαῖς οὔτε ἐξουσίαις οὔτε ὑποταγαῖς οὔτε πάσῃ συγχύσει περινοηθῆναι δυναμένων, μόνῃ δὲ τῇ τοῦ ἀτρέπτου ἐννοίᾳ πεφανερωμένων. Auch die Fortsetzung entspricht in der Eingangserzählung wie in der dürren Aufzählung der Namen der Schrift des Markos. Hier redet nicht ein menschlicher Empfänger einer Offenbarung, sondern das πνεῦμα ἀθάνατον spricht zu πνεύματα ἀθάνατα und nennt die Menschen (§ 6) im Gegensatz zu sich die ἐπίγειοι. Es wäre überflüssig, weitere Beispiele zu häufen. Wer trotz der heidnischen Parallelen hier nur inhaltslose Bilder und Redewendungen sehen will, wird nie bekehrt werden, wer die Seltsamkeit der Anschauung voll empfindet, wird schon daraus, daß Paulus I. Kor. 15, 51 ankündigt: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω (vgl. Römerbrief 11, 25) und sich als πνευματικός bezeichnet, schließen, was die γνῶσις bei ihm einzig sein kann. Er verband, wie wir oben sahen, προφητεύειν und ἐν γνώσει λέγειν als feste Teile des Gemeindekultes (S. 89) und faßte dabei προφητεύειν genau so wie die hellenistischen Mysteriengemeinden (S. 88), bei denen es im Gottesdienst üblich war. Ob auch ἐν γνώσει λέγειν

dort schon üblich war? Eine schwache Spur scheint darauf zu deuten. Der Apostel nennt das mit keinem χάρισμα begabte Gemeindemitglied ἰδιώτης (I. Kor. 14, 23. 24) und spricht II 11, 6 von einem ἰδιώτης . . . τῇ γνώσει. Der seltsame Gebrauch wäre in hellenistischen Gemeinden sofort erklärt, weil in ihnen jeder Myste im Grunde Priester ist (ἰδιώτης im Gegensatz zum Priester z. B. Dekret von Kanopos Z. 52). Doch gebe ich zu, daß hier auch andere Erklärungsversuche möglich sind.

Wer es versuchen will, die eigentümliche Verstärkung und Vertiefung des Gottesglaubens im Heidentum von der Zeit des Poseidonios bis zum Neuplatonismus in ihren Seltsamkeiten und in ihrer Erhabenheit wirklich zu verstehen, wird Entwicklung und Häufigkeit einzelner Begriffe und Worte besonders gern verfolgen. Dabei muß der Sprachschatz und Bilderschatz des Paulus notwendig eine besondere Bedeutung gewinnen, wenn es zu entscheiden gilt, ob eine Vorstellung philosophischen oder religiösen Gedanken entspringt. Von einer ὁμοίωσις mit Gott redet schon Plato (Theaet. 176 B). Wenn Hierokles (Kommentar zu den χρυσᾶ ἔπη, Mullach, *Fr. phil. graec.* I 462, 467 und 463) von ihr spricht und sie sich durch das Schauen auf Gott oder die γνῶσις τῶν ὄντων bewirkt denkt, so liegen Mysterienvorstellungen zugrunde, wie Paulus II. Kor. 3, 18 beweist, und wenn an eben dieser Stelle Paulus von einem μεταμορφοῦσθαι dabei redet, oder wenn er Römerbr. 12, 2 mahnt: μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, so beweist das, wenn unsere Hauptthese richtig ist, daß Seneca Ep. 6, 1 ein vielleicht von Poseidonios übernommenes Bild aus der Mysteriensprache verwendet: *intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari. nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse, quod mutandum sit . . . hoc ipsum argumentum est in melius translati animi . . . cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei.* Die ursprüngliche Bedeutung des Bildes ist hier noch gewahrt; an anderen Stellen (z. B. 94, 48) ist sie verblaßt. Die griechischen Worte wären μεταμορφοῦσθαι, μεταβάλλεσθαι und μετατί-

θεσθαι. Noch manches ließe sich schon jetzt anführen, doch handelt es sich für mich jetzt ja nicht um die Frage, was der Philologe aus einer Analyse des paulinischen Sprachschatzes für die Erklärung der Profanliteratur gewinnen kann.

Viel weiter als die Untersuchung des Begriffes γνῶσις müßte ein genaueres Verfolgen des Wortes πνεῦμα führen. Gehen wir, wie es methodisch einzig richtig ist, wieder von dem Heidentum aus, so empfiehlt es sich, diesmal mit den Zauberpapyri zu beginnen, die das Wort in den verschiedensten Wendungen immer wieder bieten.

Es steht im Gegensatz zu σῶμα, σκῆνος, σάρξ vom Menschen gesagt: Pap. Berol. I, 177 (vom Parhedros): τελευτήσαντός σου τὸ σῶμα περιστελεῖ, ὡς πρέπον θεῷ, σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἀέρα ἄξει σὺν ἑαυτῷ· εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ (ist πνεῦμα ἀέριον hier die Seele, so unmittelbar vorher der Parhedros selbst, vgl. Z. 96: γινώσκεται ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ θεός· πνεῦμά ἐστιν ἀέριον, ὃ εἶδες, Z. 49: ἀερίων πνευμάτων, vgl. Z. 284: καὶ εὐθέως εἰσέρχεται τὸ θεῖον πνεῦμα, Z. 312: ὅπως ἂν πέμψωσί μοι τὸ θεῖον πνεῦμα). Wessely, Zauberpap. I, S. 93, Z. 1948: δέομαι, δέσποτα ἥλιε, ἐπάκουσόν μου καὶ δός μοι . . . τὴν κατεξουσίαν (die Zauberkraft) τούτου τοῦ βιοθανάτου πνεύματος, οὗπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω τὸ (τοῦ Pap.) δεῖνα, ἵν' ἔχω αὐτὸν μετ' ἐμοῦ βοηθόν. Ebenda S. 139, Z. 473, Kenyon, Greek Pap. I, S. 80: ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν καὶ ὀστᾶ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ πᾶν πνεῦμα. Vgl. Wessely I, S. 83, Z. 1528: καῦσον αὐτῆς τὰ σπλάγχνα, τὸ στῆθος, τὸ ἧπαρ, τὸ πνεῦμα, τὰ ὀστᾶ, τοὺς μυελούς. Wenn dem Gott ein Opfer geschlachtet wird, so heißt es von ihm λαμβάνει πνεῦμα, Dieterich Abraxas 170, 16; 171, 13.

Derselbe Gebrauch, der offenbar orientalischer Quelle entstammt, wird auf den Gott übertragen, vgl. Wessely, Zauberpap. I, S. 120, Z. 2987: σὺ εἶ ἡ ψυχὴ τοῦ δαίμονος τοῦ Ὀσίρεως ἡ κωμάζουσα ἐν παντὶ τόπῳ, σὺ εἶ τὸ πνεῦμα τοῦ

Ἄμμωνος (vorher 2983: σὺ ἡ καρδία τοῦ Ἑρμοῦ), vgl. ebenda S. 72 Z. 1133: χαίρετε πάντα ἀερίων εἰδώλων πνεύματα.

Verwandt, doch hiervon zu trennen, ist der Gebrauch von πνεῦμα als Gottesbezeichnung, zunächst bei unbestimmten und kleineren Gottheiten (wie πνεῦμα δαιμόνιον) oder in Verbindungen wie δαίμων ἢ πεῦμα, sodann in der Anrede auch bestimmter: Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb. Supplem. XVI, S. 803 Z. 34: εὐχαριστῶ σοι, ὅτι μοι [ἐφάνη] τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ μονογενές, τὸ ζῶν, Wessely, Zauberpap. I, S. 140, Z. 8: ἐπικαλοῦμαί σε, ἱερὸν πνεῦμα, II, S. 54 Z. 1029 Kenyon S. 114: δεῦρό μοι, πυριλαμπὲς πνεῦμα, II 39 Z. 568, Kenyon 102: τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, Dieterich Abraxas 190, 5 in dem Zauber der Totenerweckung, für den es ja feste Anweisungen gibt: ὁρκίζω σε, πνεῦμα ἐν ἀέρι φοιτώμενον, εἴσελθε, ἐνπνευμάτωσον, δυνάμωσον, διαέγειρον τῇ δυνάμει τοῦ αἰωνίου θεοῦ τόδε σῶμα (vgl. Pap. Berol. I 177 oben). Wie in der Totenerweckung in den Leichnam, so tritt im Lichtzauber der Gott in das Feuer, Wessely, Zauberpap. I, S. 68, Z. 965: εἴσελθε ἐν τῷ πυρὶ τούτῳ καὶ ἐνπνευμάτωσον αὐτὸν (so) θείου πνεύματος καὶ δεῖξόν μοι σοῦ τὴν ἀλκήν. Ebenso tritt Gott als πνεῦμα in den lebenden Menschen, ebenda S. 72, Z. 1115: χαῖρε, τὸ πᾶν σύστημα τοῦ ἀερίου πνεύματος, χαῖρε τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν καὶ ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κόσμου ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου, χαῖρε, τὸ εἰσερχόμενόν με καὶ ἀντισπώμενόν μου καὶ χωριζόμενόν μου κατὰ θεοῦ βούλησιν ἐν χρηστότητι πνεῦμα. Wie hier das innerweltliche πνεῦμα, obwohl selbst Gott, von Gott geschieden wird, so erscheint es auch wohl als sein Werkzeug oder seine Hülle oder sein Thron, Wessely I, S. 146, Z. 243: δεῦρό μοι ἐν τῇ ἁγίᾳ σου περιστροφῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος, παντὸς κτίστα, θεῶν θεέ, τύραννε πανόσιε, ὁ διαστήσας τὸν κόσμον τῷ σεαυτοῦ πνεύματι (vgl. II, S. 64, Z. 10: τὸ περί σε ἔχον πνεῦμα und Dieterich, Jahrb. f. Phil., Supplem. XVI, S. 814, 18 und 817, 21 sowie Kenyon, Greek Pap. I, S. 119, Z. 962 die Gottesbezeichnung ὁ ἐπὶ κενῷ πνεύματι, der auf der 'leeren Luft', oder Wessely II, S. 54 Z. 1026, Kenyon S. 114:

ὁ ἐν τῷ στερεῷ πνεύματι, der auf der 'festen Luft', der Umwallung des κόσμος, thront). Der Gott ist für die Menschen πνευματοδώτης (Wessely, Zauberpap. I, S. 79, Z. 1371) und man ruft ihn an: ὄνομά σου καὶ πνεῦμά σου ἐπ' ἀγαθοῖς (Dieterich, Abraxas 196, 19). Daß auch die Vorstellung, der so begnadete Mensch sei ein Tempel oder Haus des Gottes oder Geistes und müsse daher körperlich und geistig rein sein, schon im Zauber begegnet, sei beiläufig erwähnt; den Beweis bietet Apuleius Apol. 43: *ut in eo . . . divina potestas quasi bonis aedibus digne diversetur*, womit man etwa die Deklamation des Arellius Fuscus über Kalchas (Seneca *suas.* III 5) vergleichen kann: *'cur iste in[ter] eius ministerium placuit? cur hoc os deus elegit? cur hoc sortitur potissimum pectus, quod tanto numine impleat?*

Besonders bezeichnend für die Gesamtvorstellung ist das Gebet des Propheten Urbicus (Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb., Supplem. XVI, S. 812, Z. 12 ff.), dessen orientalischer Ursprung sich wohl in dem noch fühlbaren, psalmenartigen Bau der Sätze und der in Ägypten häufigen Vierteilung der Formeln zeigt: ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ, ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τῆς γῆς, ἠνοίγη ἡ ὁδευσις τῆς θαλάσσης, ἠνοίγη ἡ ὁδευσις τῶν ποταμῶν, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πάντων θεῶν καὶ δαιμόνων. Das Weltall erschloß sich dem Gebet des Mysten (vgl. Corp. Herm. XIII 17: πᾶσα φύσις κόσμου προσδεχέσθω τοῦ ὕμνου τὴν ἀκοήν· ἀνοίγηθι γῆ κτλ.). Das Wort πνεῦμα bezeichnet hier das Gebet, das (zauberkräftige) Wort, wie Wessely, Zauberpap. I, S. 147, Z. 281 (τὴν ἀξίωσιν, τὴν λιτανίαν, τὴν προσύψωσιν, τὴν ἀναφορὰν τοῦ πνεύματος τοῦ λεκτικοῦ). Die Gottheit, die πνεῦμα ist, hörte sein πνεῦμα. Das wird in strengster Responsion ausgeführt: ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος οὐρανίου, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ἐπιγείου, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος θαλασσίου, ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ποταμίου (der Genetiv πνεύματος bezeichnet jedesmal die Gesamtheit der göttlichen Wesen, die in diesem Teile der Welt wohnen). Da sie sein Wort gehört haben, sollen sie nun

ihre Kraft leihen: δότε οὖν πνεῦμα τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ, θεοί, οὓς (θεους Pap.) ὠνόμασα καὶ ἐπικέκλημαι, δότε πνοὴν τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ (dem Zaubermittel). Für δότε πνεῦμα findet sich an ähnlichen Stellen δὸς δύναμιν, und πνεῦμα und δύναμις erscheinen als vollkommen synonym, auch wo sie Gottwesen bezeichnen. Die sinnliche Bedeutung von πνεῦμα tritt dabei in der Aufnahme durch πνοή besonders klar zutage; durch Anhauchen gibt der Gott Leben und Kraft.

Auch die Adjektivbildung πνευματικός findet sich, freilich, wie die entsprechende Bildung ψυχικός, an nur einer Stelle, und zwar in der technischen Bedeutung übersinnlich (so wie es nur das πνεῦμα kann), also im Grunde in rein 'gnostischem' Gebrauch; Wessely, Zauberpap. I, S. 89, Z. 1778 wird Eros (Harpokrates) angerufen als πάσης πνευματικῆς αἰσθήσεως κρυφίων πάντων ἄναξ (die Geheimnisse Gottes kann man nur mit der πνευματικὴ αἴσθησις wahrnehmen; das Gegenstück gibt Corp. Herm. XIII 6, indem es von einem αἰσθητῶς νοεῖν des Übersinnlichen spricht).

Zugrunde liegt ein Sprachgebrauch, der die unsichtbare Lebenskraft in uns πνεῦμα (bewegte Luft) nennt; ihre Gleichartigkeit mit der unsichtbaren Kraft über uns (Gott) wird stark empfunden; wie das πνεῦμα in uns zum σῶμα in Gegensatz tritt, so das πνεῦμα im allgemeinen als das Übersinnliche zu dem Sinnlichen.

Die zugrunde liegende Vorstellung kehrt bei vielen Völkern wieder (man denke an *animus* und *anima*) und ist natürlich auch dem griechischen nicht fremd; auch hier findet sich in alter Zeit πνεῦμα für Seele (vgl. Rohde, Psyche[3] II 258, 3); aber schnell wird aus dem ἄνω τὸ πνεῦμα διαμένει κατ' οὐρανόν (Epicharm fr. 265 Kaibel, vgl. Euripides Suppl. 533), das αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών. Daß die Stoa πνεῦμα als die Seelensubstanz faßt, ist bekannt; es ist, streng gefaßt, die Vorstufe für die ψυχή und die Geburt eine μεταβολὴ τοῦ πνεύματος εἰς ψυχήν, doch ist der Gebrauch auch freier; ein Epiktet mag fragen (II 1, 17): θάνατος τί

ἐστι; . . . τὸ σωμάτιον δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνευματίου, ὡς πρότερον ἐκεχώριστο (vgl. Epicharm fr. 245 Kaibel). Aber schwerlich würde das genügen, den hellenistischen Sprachgebrauch, den ich oben verfolgte, zu erklären. Die Philosophie wirkt nicht namhaft ein, eher ein orientalischer Sprachgebrauch. Es ist immerhin beachtenswert, daß sich bei Paulus alle Stellen aus dem hellenistischen Gebrauch erklären lassen (vor allem auch die, bei welchen gar nicht zu entscheiden ist, ob von dem πνεῦμα des Menschen oder von einem göttlichen πνεῦμα die Rede ist, wie z. B. I. Kor. 5, 4. 5). Ob ebenso leicht alle aus dem hebräischen Gebrauch von *ruach* und *nephesch* oder dem Gebrauch von πνεῦμα in der Septuaginta zu verstehen sind, wird der Theologe entscheiden müssen. Sehe ich recht, so gilt die Beobachtung einer relativen Unabhängigkeit des Paulus von dem Einfluß der Septuaginta (Deißmann, Die neutestamentliche Formel 'in Christo Jesu', S. 66ff.) nicht nur in syntaktischer sondern recht oft auch in lexikalischer Hinsicht, nur muß man, um sich das fühlbar zu machen, die heidnischen Literaturkreise ins Auge fassen, deren Sprache ähnlich sein kann.

Zauber und Mysterium haben die alte, z. T. allgemein menschliche Vorstellung noch in ihrer Einfachheit erhalten. Wenn der Mithrasmyste durch das πνεῦμα Gott schauen will und in ihm das ἱερὸν πνεῦμα atmen soll, so ist die erste Vorschrift: ἕλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρὶς ἀναπτῶν, ὃ δύναται, καὶ ὄψει σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι; es folgt die θεία θέα, wie sie in der Mantik regelmäßig dem Einatmen der Flamme des Altars folgt (vgl. z. B. Statius Achilleis I 520ff.). Auch die weitere Vorstellung, daß jeder Verstorbene πνεῦμα wird und jedes πνεῦμα ein wunderbares Wissen und wunderbare Kraft hat, ist aus der Mantik allbekannt. Aus der volkstümlichen Theologie führe ich die Nachbildung einer ursprünglich erbaulichen Hades-Vision bei dem Alchemisten Zosimos an (Berthelot, *Les alchimistes grecs*, p. 107 ff.). Er schaut im Traum einen hohen Altar, zu dem Treppen herauf und

von dem andere Treppen herniederführen. Ein Mann, der am oberen Rande steht, wie er später erfährt, Ion, ὁ ἱερεὺς τῶν ἀδύτων, verkündet p. 108, 5: πεπλήρωκα τὸ κατιέναι με ταύτας τὰς δεκαπέντε σκοτοφεγγεῖς κλίμακας καὶ ἀνιέναι με τὰς φωτολαμπεῖς κλίμακας (ähnliches in den Mithrasmysterien und öfter), καὶ ἔστιν ὁ ἱερουργῶν καὶ καινουργῶν με· ἀποβαλλόμενος τὴν τοῦ σώματος παχύτητα καὶ ἐξ ἀνάγκης ἱερατευόμενος πνεῦμα τελοῦμαι. In einer späteren Vision hat Zosimos selbst die Treppen erstiegen und schaut in der Höhlung des Altars kochendes Wasser und in ihm Menschen; er wird von einem Führer belehrt, p. 109, 9: αὕτη ἡ θέα, ἣν ὁρᾷς, εἴσοδός ἐστι καὶ ἔξοδος καὶ μεταβολή. Es ist, wie er auf weitere Fragen hört, der τόπος τῆς ἀσκήσεως, p. 109, 12: οἱ γὰρ θέλοντες ἄνθρωποι ἀρετῆς τυχεῖν ὧδε εἰσέρχονται καὶ γίνονται πνεύματα φυγόντες τὸ σῶμα. Man wird das nur durch eine qualvolle Verwandelung, vgl. 108, 17: ἕως ἂν ἔμαθον μετασωματούμενος πνεῦμα γενέσθαι. Er fragt seinen Führer: καὶ σὺ πνεῦμα εἶ; und erhält zur Antwort: καὶ πνεῦμα καὶ φύλαξ πνευμάτων. Auch Zosimos erfährt jene Loslösung von seinem Leibe und hört, daß er damit den Abstieg über die Treppen (zum Hades, und notwendig auch den Aufstieg) vollzogen hat und hierdurch τέλειος geworden ist; eine göttliche Stimme erschallt: ἡ τέχνη πεπλήρωται.

Daß in der Einzelausführung auch die chemischen Vorgänge in Bildern aus der Mysteriensprache angedeutet werden, hat sein Gegenbild in vielen anderen Schriften; immer wieder wird von dem σῶμα eines Stoffes sein πνεῦμα oder seine ψυχή geschieden oder σῶμα, ψυχή und πνεῦμα nebeneinander erwähnt, und natürlich erscheint auch das σῶμα πνευματικόν und andere Begriffe hellenistischer Mystik, wie z. B. δόξα. Besonders klar ist der Ursprung in der angeblichen Schrift des Komarios (Berthelot a. a. O. 289ff.), welche die letzte Königin Ägyptens, die 'weise' Kleopatra, zuerst als Schülerin und dann als Lehrerin der 'Philosophen' zeigt; es ist geradezu ein Auferstehungsmysterium oder Wiedergeburts-

mysterium (denn der Mutterschoß der Erde oder des Feuers gebiert den Erstandenen), vgl. Fragen wie S. 292, 18: πῶς κατέρχονται τὰ ὕδατα ⟨τὰ⟩ εὐλογημένα τοῦ ἐπισκέψασθαι τοὺς νεκροὺς περικειμένους καὶ πεπεδημένους καὶ τεθλιμμένους ἐν σκότει καὶ γνόφῳ ἐντὸς τοῦ Ἅιδου, καὶ πῶς εἰσέρχεται τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς καὶ ἀφυπνίζει αὐτοὺς ὡς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι und Schilderungen wie 293, 16: ὅταν δὲ ἐνδύσωνται τὴν δόξαν ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τὴν χροιὰν τὴν περιφανῆ . . . χοότης μεταβληθεῖσα εἰς θεότητα, 297, 14: καὶ ἐνέδυσεν αὐτοὺς θείαν δόξαν πνευματικήν . . . ἐξερχόμενα ἐκ τῆς γῆς ἐνδύονται φῶς καὶ δόξαν θείαν, ἐπειδὴ ηὐξήθησαν κατὰ φύσιν καὶ ἠλλοιώθησαν τοῖς σχήμασι καὶ ἐξ ὕπνου ἀνέστησαν καὶ ἐκ τοῦ Ἅιδου ἐξῆλθον. ἡ γαστὴρ γὰρ ἡ τοῦ πυρὸς ἔτεκεν αὐτοὺς καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐνεδύσαντο δόξαν, καὶ αὕτη ἤνεγκεν εἰς ἑνότητα μίαν, καὶ ἐτελειώθη ἡ εἰκὼν σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι, καὶ ἐγένοντο ἕν — vgl. Philo oben S. 117). Der eigentümliche Wortgebrauch wird uns später in den Papyri und bei Paulus wiederbegegnen; über den hellenistischen Gebrauch der Septuaginta oder des Aristeas geht er weit heraus und wird, obwohl unsere Schrift schon christlich überarbeitet ist, nicht aus christlichen oder jüdischen Quellen zu erklären sein. Da die gesamten Todesvorstellungen ägyptisch sind, wird man an ein Wort der ägyptischen Mysteriensprache denken müssen. Prof. Spiegelberg weist mich auf das Verbum *ʾḫw*, dessen Grundbedeutung 'leuchten, glänzen' ist; übertragen bedeutet es 'gut, nützlich sein', das abgeleitete Substantiv 'Nutzen, Vorteil', vielleicht auch 'Ehre, Ruhm'. Im Kult bedeutet die Kausativform 'verklären', d. h. dem Verstorbenen durch das Rezitieren von Liturgien zur Seligkeit (Göttlichkeit) verhelfen; *ʾḫw*, 'der Verklärte', ist auch allgemeine Bezeichnung des Toten; im Koptischen tritt es für δαίμων (also wohl auch für πνεῦμα) ein. Auf die ursprüngliche Bedeutung weist, nach einem gütigen Hinweis Prof. Ermans, *ʾḫt*, 'die Wohnung der Sonne, der Horizont'. Ich möchte annehmen, daß für ein derartiges Wort in der hellenistischen Sprache als nicht ganz adäquater Ersatz δόξα und

δοξάζειν genommen und von diesem Gebrauch zunächst die Septuaginta beeinflußt ist. —

Allein so lockend und lohnend für einen religionsgeschichtlich geschulten Chemiker die Aufgabe wäre, die Bildersprache der alchemistischen Tradition aus den Mysterien zu erklären, für jetzt können wir uns nur an die Grundanschauungen der Zosimos-Vision und nur an die Einführung halten. Das Vorbild war jedenfalls eine volkstümlich theologische Erzählung von dem τόπος κολάσεως, an welchem die Menschen sich von den Leibern lösen und damit πνεύματα werden, d. h. zunächst nur Seelen; übertragen ist in sie die Mysterienvorstellung, daß durch eine Art freiwilligen Todes oder der ἄσκησις der τέλειος zum πνεῦμα (hier in höherem Sinne, eine Art θεῖον πνεῦμα) wird. Sie ist uns nicht fremd. Wenn Apollonios auch nach seinem Tode bei 'den Hellenen' bleiben und an ihren Opfern und Versammlungen teilnehmen will (Hellenistische Wundererzählungen S. 49. 50), so bietet sich für diese Vorstellung wohl in uralt griechischen Anschauungen ein gewisser Anhalt, aber stärker wirkt jedenfalls die neue mystische Anschauung, daß der θεῖος ἄνθρωπος oder πνευματικός als πνεῦμα bei den Seinen bleibt. Man darf die Frage vielleicht aufwerfen, ob jene mystische Literatur, die im späten Judentum an die Namen alter Propheten und θεῖοι ἄνδρες schließt, an diese Pneumavorstellungen irgendwie anknüpft. Doch nicht in das Gebiet der großen Literatur möchte ich sie zunächst verfolgen, sondern für jetzt auf dem Boden volkstümlicher Rede und Anschauung bleiben. Ich wähle als letztes Beispiel die Schilderung phönizischer und palästinensischer Propheten, die Celsus (bei Origenes VII 9) nach eigener Kenntnis zu geben behauptet; jeder sagt ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς, ἢ πνεῦμα θεῖον. Gewiß erinnern die Worte lebhaft an die Worte der montanistischen Prophetin Maximilla (Eusebios, *Hist. Eccl.* V 16, 17, p. 466, 20 Schwartz) 'ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις', aber nichts berechtigt zu der Annahme, daß Celsus Montanisten beschreiben will (vgl. auch Poimandres 222). Grundanschauung und Sprachgebrauch sind bei Christ

und Heide gleich. Wir müssen uns abgewöhnen, die 'Wirkungen des Geistes' bei den Christen allein zu suchen und zu beobachten oder bei jeder Erwähnung eines θεῖον, ἱερόν oder ἅγιον πνεῦμα an christliche oder jüdische Quelle zu denken. Es wird wenig Behauptungen geben, die trotz ihrer weitreichenden Folgen so leichtfertig und anhaltslos aufgestellt sind als die noch im Jahre 1899 von Cremer verfochtene These, daß die Begriffe πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα ἀνθρώπου ausschließlich biblisch seien (Hauck, Realenzyklop.[3] VI S. 444. 454. 457).

Die an sich begreifliche Sprach- und Begriffsbildung tritt durch die Mysterienreligion nun in einen Gedankenkreis ein, in welchem eine ganz andere Vorstellung von der menschlichen ψυχή sich allmählig ausgebildet hat und durch die Philosophie fest geworden ist. Es liegt auf der Hand, daß eingehende lexikalische Untersuchungen uns hier den Kampf zweier Geisteswelten bis zu gewissem Grade verfolgen und die Vorherrschaft der einen oder anderen erkennen lassen müßten, aber noch fehlen alle Vorarbeiten; auch ich kann nur ein paar versprengte Bemerkungen bieten. Es wird von vornherein klar sein, daß die neue Terminologie sich dabei in der philosophischen Sprache am wenigsten durchsetzen kann.

Den Beweis liefert vielleicht Philo. Wohl kennt er den Begriff πνεῦμα auch von dem Gottesgeiste, der sich auf den Menschen niederläßt — wir mußten das nach der Grundauffassung des Judentums und nach Philos Verhältnis zur Septuaginta ohne weiteres erwarten, und in der Tat findet sich das Wort ab und an, so z. B. *De somniis* II 38, p. 692 M = 252 Wendl.: ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον — aber, wo es angeht, meidet er es und ersetzt es durch rein griechische Wendungen. Auch die zwei Klassen von Menschen, die γνωστικοί oder πνευματικοί und die ψυχικοί, kennt er, wie ja nach seinem Verhältnis zu den Mysterienanschauungen durchaus zu erwarten war, aber er meidet jene technischen Wörter, vgl. z. B. *Quod deus sit immutabilis* 11, p. 281 M = 55 Wendl.: οἱ μὲν ψυχῆς, οἱ δὲ σώμα-

τος γεγόναει φίλοι. οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἑταῖροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι . . . οἱ δὲ συμβάσεις καὶ σπονδὰς πρὸς σῶμα θέμενοι ἀδυνατοῦντες ἀπαμφιάσασθαι τὸ σαρκῶν περίβλημα. Jene sind ihm die ὁρατικοὶ ἄνδρες, also eine den γνωστικοί streng entsprechende Menschenklasse; denn auch für ihn ist die γνῶσις θεοῦ im wesentlichen θέα, und die φιλοθεάμονες ἄνδρες, wie es an andrer Stelle heißt (*De somniis* II 41, p. 694 M = 271 Wendl.), sind die wahren Priester, der τέλειος — auch er kennt das technische Wort schon — ist der μέγας ἱερεύς, der das ἄδυτον betritt, und er ist, so lange er dort weilt, nicht mehr Mensch, freilich für den frommen Juden auch nicht ganz Gott (*De somniis* II 34. 35. 28, p. 689. 690. 684 M. = 230—234. 189 Wendl.). An den ἱερεὺς τῶν ἀδύτων in der Vision des Zosimos brauche ich nur zu erinnern. Die 'wahre Magie' endlich, die Philo ebenso wie Apuleius *apol.* 25 (wohl nach Poseidonios) als eine Art Priestertum zu fassen scheint, ist ihm eine ὀπτικὴ ἐπιστήμη (*De spec. leg.* III 18, p. 316 M. = III 100 Cohn). Das Wort ist bezeichnend; von einer γνωστικὴ ἐπιστήμη hat Plato im Sophisten gesprochen und γνῶσις und ἀγνωσία haben schon bei ihm begonnen, eine technische Bedeutung anzunehmen, aber sie geht aus von dem Gegensatz zur πρᾶξις und umschließt nur das begriffliche Erkennen; dies war wohl der Anlaß, daß Philo die ihm von der Mysteriensprache in anderem Sinne gebotenen Worte mied und weniger mißverständliche Ausdrücke sakralen Charakters einsetzte (vgl. den Priestertitel: der Große im Schauen). Die ὁρατικοί sind es nun — man kann dies nicht nachdrücklich genug betonen — die bei ihm die allegorische Auslegung üben und allein üben sollen, vgl. *De plant.* 9, p. 335 M = 36 Wendl.: ἰτέον οὖν ἐπ' ἀλληγορίαν τὴν ὁρατικοῖς φίλην ἀνδράσιν, oder *De Abrah.* 36, p. 29 M = 200 Cohn: ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ῥητῆς καὶ φανερᾶς ἀποδόσεως ἵσταται τὰ λεχθέντα, φύσιν δὲ τοῖς πολλοῖς ἀδηλοτέραν ἔοικε παρεμφαίνειν, ἣν οἱ τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὁρᾶν δυνάμενοι γνωρίζουσιν, vgl. ebenda 41, p. 34 M = 236 Cohn: ἀσώματα δὲ ὅσοι καὶ γυμνὰ θεωρεῖν τὰ πράγματα

δύνανται, οἱ ψυχῇ μᾶλλον ἢ σώματι ζῶντες. Es scheint mir hier besonders klar, daß die γνωστικοί gemeint sind; er nennt sie ὁρατικοί, weil das auch den Hermetischen Schriften geläufige Bild von den Augen des Herzens oder Geistes bei ihm besonders beliebt ist, vgl. z. B. *De Abrah.* 12, p. 9 M. = 57 Cohn: ὅρασις ἡ μὲν δι' ὀφθαλμῶν . . . ἡ δὲ διὰ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ, 15, p. 12 M. = 70 Cohn: διοίξας τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, 17, p. 13 M. = 78 Cohn: ἡ διάνοια τότε πρῶτον ἀναβλέψαςα εἶδε, 18, p. 13 M. = 84 Cohn: ὁ σοφὸς ἀκριβεστέροις ὄμμαςιν ἰδών τι τελεώτερον νοητόν, 24, p. 19 M. = 122 Cohn: ἡ ὁρατικὴ διάνοια, 31, p. 24 M. = 162 Cohn: die διάνοια nimmt von der ὄψις den Ausgang zur σκέψις, die ὅρασις wird Anfang der σοφία und erhebt sich zur θέα des Unvergänglichen, τὸν σύμπαντα οὐρανὸν καὶ κόσμον γλιχομένη θεάςασθαι. Die Ausdrücke sind philosophisch gefärbt, oft auch die Gedanken, aber im Grunde handelt es sich immer um γνῶσις, nicht um Philosophie. So ist der Wortsinn ihm das σῶμα, der geheime Sinn die ψυχή der Schrift, vgl. *De vita contempl.* 10 p. 483 M.: ἅπαςα γὰρ ἡ νομοθεςία δοκεῖ τοῖς ἀνδράςι τούτοις (den Therapeuten) ἐοικέναι ζῴῳ, καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεςιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἥρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν ὥςπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων, ἐξαίςια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦςα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξαςα καὶ διακαλύψαςα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦςα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήςεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν. Der Vergleich des Wortlauts mit dem Spiegel scheint älter und mag schon auf Paulus (I. Kor. 13, 12: δι' ἐςόπτρου ἐν αἰνίγματι) eingewirkt haben.

Den Wortsinn nennt — um dies beiläufig zu bemerken — auch der Gnostiker Ptolemaios in seinem Briefe an Flora τὸ σωματικόν oder τὸ φαινόμενον, den Geheimsinn τὸ πνευματικόν. Von einer 'pneumatischen Auslegung' ist bei ihm noch nicht die Rede, sondern jene allgemeine Bezeichnung τὸ πνευματικόν geht aus von Ausdrücken wie ἡ κατὰ τὸ φαινόμενον

νηστεία oder ἡ σωματικὴ νηστεία, der ἡ πνευματικὴ νηστεία, ἡ πνευματικὴ καρδία u. dgl. entgegenstehen. Das ist zunächst nicht mehr als eine Fortbildung von Paulus I. Kor. 10, 3. 4: πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα. Daß Paulus an der gleichen Stelle unter dem Zwang dieser Worte Christus als πνευματικὴ πέτρα bezeichnet, führt zu weiteren Fortbildungen, wie sie Ignatius in πνευματικὸς στέφανος, πνευματικαὶ μαργαρῖται bietet (etwas anders der Barnabasbrief πνευματικὸς ναός und der zweite Clemensbrief πνευματικὴ ἐκκλησία). Ganz auszuscheiden ist Apok. Joh. 11, 8: τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, da offenbar hier πνευματικῶς 'in der Sprache der πνευματικοί und des πνεῦμα', d. h. in der Prophetie bedeutet. Nehmen wir hinzu, daß auch Ptolemaios von einem ὄμμα ψυχῆς redet, so ist klar, daß er ganz mit Philo übereinstimmt, nur hat er den Begriff πνεῦμα für ψυχή bewahrt. Die Rechtfertigung der Allegorie liegt auch für ihn darin, daß sie von dem ὁρατικός oder τέλειος gefunden wird; sonst wäre sie Willkür.

Lexikalisch am lehrreichsten ist vielleicht die bekannte Stelle Philos *De migr. Abr.* 16, p. 450 M = 89 Wendl.: εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥᾳθύμως ὠλιγώρησαν . . . νυνὶ δ' ὥσπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ' ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες ἢ ἀσώματοι ψυχαὶ γεγονότες καὶ μήτε πόλιν μήτε κώμην μήτ' οἰκίαν μήτε συνόλως θίασον ἀνθρώπων εἰδότες, τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες, τὴν ἀληθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν (vgl. Markos oben S. 133) . . . μηδ' ὅτι ἡ ἑορτὴ σύμβολον ψυχικῆς εὐφροσύνης ἐστὶ καὶ τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας, ἀποταξώμεθα ταῖς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας πανηγύρει· μηδ' ὅτι τὸ περιτέμνεσθαι ἡδονῆς καὶ παθῶν πάντων ἐκτομὴν καὶ δόξης ἀναίρεσιν ἀσεβοῦς ἐμφαίνει, καθ' ἣν ὑπέλαβεν ὁ νοῦς ἱκανὸς εἶναι γεννᾶν δι' ἑαυτοῦ, ἀνέλωμεν τὸν ἐπὶ τῇ περιτομῇ τεθέντα νόμον. ἐπεὶ καὶ τῆς περὶ τὸ ἱερὸν ἁγιστείας καὶ μυρίων ἄλλων ἀμελήσομεν, εἰ μόνοις προσέξομεν τοῖς δι' ὑπονοιῶν δηλουμένοις· ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματι ἐοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ

ἐκεῖνα· ὥσπερ οὖν σώματος, ἐπειδὴ ψυχῆς ἐστιν οἶκος, προνοητέον, οὕτω καὶ τῶν ῥητῶν νόμων ἐπιμελητέον. In die an Poseidonios schließenden Gedanken von einer *naturalis* und einer *civilis theologia* (vgl. Agahd, *M. Terenti Varronis antiqu. rer. div. libri*, Jahrb. f. Philol., Supplem. XXIV, S. 143ff. und den Schluß Philos c. 17, § 95: ἐκεῖνα μὲν οὖν ἔοικε τοῖς φύσει, ταῦτα δὲ τοῖς θέσει νομίμοις) schiebt sich die Scheidung von σῶμα und ψυχή so wunderlich ein, und so treffend ist die Schilderung der ganz individualistischen Richtung der Pneumatiker, daß ich nicht zweifle, daß Philo den Ausdruck (er wäre für sie πνεύματα γεγονότες), gekannt hat (vgl. auch oben S. 97 über die Therapeuten). Aber der Begriff der ψυχή als des Geistigen und Göttlichen im Menschen war zu fest und vorherrschend geworden, als daß er jene Terminologie annehmen konnte. Wenn ferner Paulus von πνευματικὰ σώματα spricht und die vollkommensten der Sonne vergleicht, so sahen wir schon oben (S. 117), daß Philo seinen Moses aus der Zweiheit von Leib und Seele verwandelt werden läßt in einen einheitlichen νοῦς ἡλιοειδέστατος. Auch hier scheint mir der Begriff πνεῦμα in die philosophische Sprache übertragen. Noch wenn ein Hierokles (Mullach, *Frgm. philos. graec.* I 479) von einem ψυχικὸν σῶμα redet, meint er zwar nicht ganz das, was Paulus mit πνευματικὸν σῶμα bezeichnet; es ist vielmehr der ätherische Leib, das πνευματικόν oder αὐγοειδὲς ὄχημα der Neuplatoniker (vgl. z. B. Zeller III 2^4, S. 714); aber schon die Gedankenverbindung bei Hierokles, der die Mysterien als Reinigung und Läuterung des ψυχικὸν σῶμα betrachtet, zeigt, daß der Begriff aus der Mysteriensprache in die philosophische übertragen ist; mitgewirkt hat natürlich die stoische Angleichung von πνεῦμα und ψυχή.

Dichter und Redner ahmen frühzeitig die religiöse Sprache nach; ohne sie wäre Horaz Od. IV 6, 29 unverständlich: *spiritum Phoebus mihi, Phoebus artem carminis nomenque dedit poetae;* hier ist τὸ πνεῦμα das *ingenium* neben der *ars*, das πνεῦμα θεοῦ; in II 16, 38: *mihi parva rura et spiritum Graiae tenuem camenae Parca non mendax dedit* ist das πνεῦμα λεπτόν schon

ein verblaßter Begriff, 'der Geist der griechischen Dichtung'; II 20, 1. 2: *non usitata nec tenui ferar penna biformis per liquidum aethera vates* knüpft an den Begriff des προφήτης (ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα) die Hoffnung sogar eines persönlichen Fortlebens, das allen anderen versagt ist; weil Horaz *vates* ist, ist er δίζωος und hat zwei σώματα (vgl. Neue Jahrb. f. d. Altertumswissensch. 21, 99). Der Ausdruck wechselt die Wertung je nach der Höhe der Stimmung und nimmt bald tiefreligiösen Klang an, bald sinkt er zur konventionellen Formel herab.

Ich wähle aus griechischem Sprachgebiet Pseudo-Longin, an dessen Beispiele mich mein Kollege Prof. Keil erinnerte. Es ist charakteristisch, daß von den vier Fällen zwei von hervorragenden Kennern der griechischen Sprache beanstandet wurden. Unbeanstandet blieben 13, 2, p. 30, 20 Vahlen[3]: πολλοὶ γὰρ ἀλλοτρίῳ θεοφοροῦνται πνεύματι τὸν αὐτὸν τρόπον, ὃν καὶ τὴν Πυθίαν λόγος ἔχει τρίποδι πλησιάζουσαν, ἔνθα ῥῆγμά ἐστι γῆς ἀναπνεῖν ὥς (ὅ ?) φασιν ἀτμὸν ἔνθεον, αὐτόθεν ἐγκύμονα τῆς δαιμονίου καθισταμένην δυνάμεως παραυτίκα χρησμῳδεῖν κατ' ἐπίπνοιαν, οὕτως ἀπὸ τῆς τῶν ἀρχαίων μεγαλοφυΐας εἰς τὰς τῶν ζηλούντων ἐκείνους ψυχὰς ὡς ἀπὸ ἱερῶν στομίων ἀπόρροιαί τινες φέρονται (vgl. Philo *De vita Moys.* II 7, p. 140 M. = II 40 Cohn: συνδραμεῖν λογισμοῖς εἰλικρινέσι τῷ Μωυσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι) und 33, 5, p. 61, 17: τί δὲ Ἐρατοσθένης ἐν τῇ Ἠριγόνῃ; διὰ πάντων γὰρ ἀμώμητον τὸ ποιημάτιον Ἀρχιλόχου πολλὰ καὶ ἀνοικονόμητα παρασύροντος . . . κἀκείνης τῆς ἐκβολῆς τοῦ δαιμονίου πνεύματος, ἣν ὑπὸ νόμον τάξαι δύσκολον, ἆρα δὴ μείζων ποιητής; In der Tat hat sich der Gedanke an ein πνεῦμα oder an πνεύματα θεοφορίας (vgl. Dioskorides, Anthol. Pal. VI 220, 4) am längsten gehalten oder am frühsten wiederbelebt. Beanstandet und von Vahlen wieder verteidigt wurden c. 8, 3, p. 14, 6: τὸ γενναῖον πάθος . . . ὥσπερ ὑπὸ μανίας τινὸς καὶ πνεύματος ἐνθουσιαστικῶς ἐκπνέον καὶ οἱονεὶ φοιβάζον τοὺς λόγους und 9, 13, p. 21, 3: τῆς μὲν Ἰλιάδος γραφομένης ἐν ἀκμῇ πνεύματος (daß hier πνεῦμα fast 'der Geist'

geworden ist, zeigt der Gegensatz γῆρας; es ist der Gottesgeist, aber als dauernde Gabe).

Gewiß ist der Ausgangspunkt in der Regel nur die platonische Vorstellung von der Gottbegeisterung des Dichters, der θεία μανία, die Gleichsetzung des προφητεύειν und des Dichtens in der alten Lyrik und alter Anschauung entsprungene Bilder von einem ἐμπνέειν oder προσπνέειν (vgl. schon Hesiod Theog. 31; besonders eigenartig Tibull II 1, 35: *huc ades adspiraque mihi;* das πνεῦμα des abwesenden Messalla wird angerufen). Aber schon die Geschichte eines Wortes wie *vates* oder einer Phrase wie *plena deo* (vgl. Norden, Hermes 28, 506, Kommentar zur Aeneis VI, S. 143) würde die Neubelebung des religiösen Sinnes zeigen, und jeder dieser konventionellen Ausdrücke kann sich sofort zu der ursprünglich religiösen Bedeutung steigern. Zugrunde liegt immer ein Empfinden, das den menschlichen νοῦς in Gegensatz zu dem göttlichen πνεῦμα stellt. Daß die Schilderungen der religiösen Gottbegeisterung seit Vergils berühmter Beschreibung der Sibylle immer häufiger werden, bestätigt die Beobachtung (vgl. Aen. VI 46: *deus, ecce deus*, 50: *adflata est numine quando iam propiore dei*, 78: *magnum si pectore possit excussisse deum*). Ich darf die schon im Texte benutzte Lukanstelle (*Phars.* V 161 ff.) hier vielleicht in etwas weiterem Zusammenhange bieten:

tandem conterrita virgo
confugit ad tripodes vastisque adducta cavernis
haesit et invito concepit pectore numen,
quod non exhaustae per tot iam saecula rupis
spiritus ingessit vati, tandemque potitus
pectore Cirrhaeo non unquam plenior artus
Phoebados inrupit Paean mentemque priorem
expulit atque hominem toto sibi cedere iussit
pectore.

Schon die Verbindung zeigt, daß *mens* hier nicht Gesinnung oder Verstand, sondern nur das spezifisch Menschliche, die ψυχή, bezeichnet. Ein Doppelwesen entsteht für diese Zeit,

das vom Menschen nur das σῶμα hat. Die θέα μεγίστη oder θεία θέα, die Schau, die der Gott genießt und die zum Gotte macht, wird v. 177 beschrieben:

venit aetas omnis in unam
congeriem miserumque premunt tot saecula pectus —

auch der Myste des Wiedergeburtsmysteriums schaut ja in sich die ἄπλαστος θέα, die ihn außer Zeit und Raum rückt —

tanta patet rerum series, atque omne futurum
nititur in lucem, vocemque petentia fata
luctantur, non prima dies, non ultima mundi,
non modus oceani, numerus non derat harenae.

Die Stelle zeigt besonders gut, wie sich für das Empfinden noch dieser Zeit Mantik und religiöse Prophetie (etwa kosmogonische und eschatologische Offenbarung) verbinden. Auch ein dauerndes Innewohnen des 'heiligen Geistes', das nicht durch Ekstase mehr herbeigeführt zu werden braucht, kennt die heidnische Anschauung; man vergleiche außer der angeführten Horazstelle z. B. Quintilians größere Deklamationen IV 3, p. 70, 4 Lehnert: *homo qui, quod certum habeo, plurimis meruerat experimentis, ut ad illum velut ad oracula deorum plenumque sacro spiritu pectus hominum sollicitudines metusque confugerent.* Wenn später christliche Autoren sich dagegen wendeten, daß äußere Zeichen der Ekstase das ἐν πνεύματι λαλεῖν oder προφητεύειν beglaubigen sollten (z. B. Miltiades περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν), so ist auch dies nichts der christlichen Entwicklung Eigentümliches. Wir brauchen nur an die Schilderung von θεῖοι ἄνδρες wie Apollonius zu denken.

Die Schilderung Lukans führt uns am besten zu den zwei Stellen der katholischen Briefe, die ich im Text nicht berücksichtigt habe, Judas v. 19: 'um die letzte Zeit werden Spötter kommen, die nach den Gelüsten ihrer Gottlosigkeit leben; das sind die, welche Trennung stiften, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες', und Jakobus 3, 13: 'wer weise unter euch ist und verständig,

ThR 14. (1912).

zeige die Früchte rechtschaffenen Wandels und Verträglichkeit seiner Weisheit; wenn ihr eifersüchtige Bitterkeit und Streit im Herzen habt, so rühmt euch eurer Weisheit nicht; οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης'. Den Gegensatz zu der wahren Gottbegeisterung bildet auch im Johannesevangelium das δαιμόνιον ἔχειν, vgl. Poimandres 223, 2, das man den Samaritanern nachsagt; ähnliches Empfinden bedingt bei Hermas Mand. XI den Gegensatz von πνεῦμα ἐπίγειον und πνεῦμα θεῖον. Freilich ignoriert Hermas den Begriff ψυχικός und nennt den Propheten lieber πνευματοφόρος. Seine Schilderung der ψευδοπροφῆται zeigt, daß er sie den Heiden gleichsetzt, und daß in der Tat das hellenistische Prophetentum in christlichen und heidnischen Gemeinden ähnliche Züge aufwies, vgl. Mand. XI 2: οἱ δίψυχοι ὡς ἐπὶ μάντιν ἔρχονται καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτόν, τί ἄρα ἔσται αὐτοῖς· κἀκεῖνος ὁ ψευδοπροφήτης, μηδεμίαν ἔχων ἐν ἑαυτῷ δύναμιν πνεύματος θείου, λαλεῖ αὐτοῖς κατὰ τὰ ἐπερωτήματα αὐτῶν καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς πονηρίας αὐτῶν . . . τινὰ δὲ καὶ ῥήματα ἀληθῆ λαλεῖ· ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι mit Pap. Berol. I 174: ἐὰν δέ τίς σε ἐρωτήσῃ, τί κατὰ ψυχὴν ἔχω, ἢ τί μοι ἐγένετο ἤ γε μέλλει γενέσθαι, ἐπερώτα τὸν ἄγγελον (den πάρεδρος δαίμων), καὶ ἐρεῖ σοι σιωπῇ· σὺ δὲ ὡς ἀπὸ σεαυτοῦ λέγε τῷ ἐπερωτῶντί σε (vgl. oben S. 88). Auch in den beiden Briefstellen werden jene Männer, die sich ihrer 'Weisheit' rühmen und beanspruchen, πνευματικοί zu heißen, den Heiden gleichgestellt: sie dienen den Dämonen und sind unsittlich. So sind sie natürlich nur ψυχικοί; der Besitz des πνεῦμα ist nur innerhalb der vollen Gemeinschaft denkbar. An beiden Stellen ist das Wort technisch gebraucht, in demselben Sinne wie bei Paulus, nur ist ψυχικός im Werte noch gesunken, da es hier von einer mehr judaisierenden, d. h. kirchlichen und werkgerechten Richtung gegen die individualistische und hellenistische Gnosis zurückgeschleudert wird; sein ursprünglicher Sinn ist auch hier nur 'menschlich'. Mit Sicherheit zeigt sich ferner, daß eine dritte Kategorie von σαρκικοί noch

nicht geschieden wird. Dagegen zeigen die Ignatiusbriefe zwar wieder nur zwei Kategorien, freilich in ganz leicht gemilderter Auffassung; aber die Gegensätze sind σαρκικοί und πνευματικοί oder ἀνθρώπινος und πνευματικός (vgl. z. B. *Ad Smyrn.* 13, 2: ἀγάπη σαρκική τε καὶ πνευματική mit *Ad Ephes.* 5, 1: συνήθεια οὐκ ἀνθρωπίνη, ἀλλὰ πνευματική); Christus ist ihm σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος (*Ad Ephes.* 7, 2). Wie kam die reife Gnosis dazu, in ihren großen Systemen die beiden Paare von Gegensätzen zu verbinden und drei Kategorien, σαρκικοί, ψυχικοί, πνευματικοί zu scheiden? Die Ausflucht, daß sie allein aus der einen Paulusstelle (I. Kor. 3, 1) herausgedeutet seien, wird wenige befriedigen; mußte doch diese Stelle geradezu auf den Kopf gestellt werden, um die σαρκικοί als niedrigste Menschenklasse aus ihr zu gewinnen. Die sachliche Begründung ist wohl klar. Wir dürfen bei der bekannten Grundrichtung des Gnostizismus darauf verweisen, daß auch die hellenistischen Mysterienreligionen ja drei Klassen von Menschen schieden und zwischen die Ungläubigen und die τέλειοι noch die Proselyten oder *religiosi* stellten. Das Bedürfnis, einen Unterschied zwischen den beiden niederen Klassen zu machen, mußte sich dann notwendig in einer Religion steigern, die zu allen andern im Gegensatz stehen wollte und daher jener untersten Klasse die beiden obern ganz anders scharf entgegenstellen mußte. Vor allem der Begriff der Kirche war jetzt schon voll entwickelt und wirkte, selbst wo er nicht in ganzem Umfang anerkannt wurde; der Gnostiker wollte nicht austreten (vgl. oben S. 94 und für die Valentinianer besonders E. Schwartz, Nachr. d. Kgl. Ges. Göttingen 1908, S. 130ff., 131 A. 1). Aber daß man sprachlich zu dem Begriff ψυχικός zurückkehrte und ihn gegenüber der früheren Entwertung nun wieder mächtig hob, kann ich mir nur daraus erklären, daß auf hellenischem Gebiete auch die Vorstellung von der Göttlichkeit der ψυχή zu fest gewurzelt ist und der Gegensatz von ψυχή und σῶμα (σάρξ) zu stark empfunden wird. Das Substantiv ψυχή, auf das sich die Entwertung, die

in ψυχικός liegt, nicht voll auszudehnen vermag, wird immer wieder in Verbindung mit der Gottheit gebracht (vgl. z. B. das Gebet der Mithrasliturgie) oder erscheint neben πνεῦμα fast als synonym. Eine Abschwächung des Gegensatzes ψυχικός und πνευματικός mußte unvermeidlich erscheinen. Trotzdem wird die ursprüngliche Vorstellung dabei festgehalten. Die Valentinianer, die Irenaeus I 7, 1 schildert, beschreiben z. B. den ἱερὸς γάμος der Achamoth und des Soter mit dem Zusatz: τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους, ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως ἐντὸς πληρώματος εἰσελθόντας, νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις, und die Markosier (ebenda I 21, 5) schildern die ἀπολύτρωσις ähnlich: αὐτὸν δὲ πορευθῆναι εἰς τὰ ἴδια (vgl. Wessely I, S. 71 Z. 1060: χώρει, κύριε, εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασιλεῖα, εἰς ἴδιον δρόμημα, bei der Entlassung des Gottes), ῥίψαντα τὸν δεσμὸν αὐτοῦ, τουτέστι τὴν ψυχήν. Hier ist die ψυχή ein ἐπίγειον ἔνδυμα τοῦ πνεύματος und auf sie übertragen, was sonst vom σῶμα gesagt wurde; zum vollen πνεῦμα macht erst der Verlust der ψυχή. Anders und doch ähnlich finden sich Origenes und Philo an den oben S. 116 und 117 angeführten Stellen mit der Schwierigkeit ab, das Verhältnis der ψυχή zum πνεῦμα (bzw. νοῦς) zu bestimmen; sie nehmen eine Verwandlung der ψυχή in das πνεῦμα (oder νοῦς) an; aber die ψυχή muß auch bei dieser Darstellung vergehen.

Dann muß freilich mit jener Grundanschauung irgendwie auch die vielbehandelte Frage zusammenhängen, ob Christus auf Erden eine ψυχή gehabt hat. In einem ganz vorzüglichen Buche hat unlängst M. Pohlenz (Vom Zorne Gottes) dargelegt, wie völlig die Beantwortung von der griechisch-philosophischen Auffassung der ψυχή und dem für den Griechen selbstverständlichen Dogma, daß Gott ohne πάθη sein muß, abhängt; die These Harnacks, daß griechische Philosophie, nicht orientalischer Glaube die erste Dogmenbildung bestimmt, könnte kaum wirkungsvoller als durch diese feinen und lichtvollen Darlegungen verteidigt werden. Nur scheint mir dabei die

Grundfrage vielleicht zu wenig berücksichtigt, woher denn das neue Element, das hinzutritt, woher das πνεῦμα stammt. Erst seine Einführung durch den Gnostizismus macht die Fragestellung begreiflich und den Lösungsversuch, da Christus Gott sei, müsse das πνεῦμα bei ihm an Stelle der ψυχή getreten sein, verständlich. Aber auch die hiernach gebildete These der Großkirche, wenn Christus Mensch gewesen sei, so müsse er eine ψυχή gehabt haben, gewinnt aus der Kenntnis der zugrundeliegenden Anschauung von dem πνευματικός, der nicht mehr Mensch ist, erst volles Leben. Wohl sind die Argumente aus der Rüstkammer griechischer Philosophie geholt und die Erinnerung an die Grundanschauung der Mysterienreligion ist nur noch dunkel, der Gnostizismus ist überwunden, aber das Erbe, das er aus dem Orient gebracht hat, der Begriff des πνευματικός, wirkt dennoch weiter.

Es wäre wichtig etwas weiter zu verfolgen, wie sich die immer religiöser werdende Philosophie müht, mit dem neuen Begriff des πνεῦμα fertig zu werden und ihn in ihre Terminologie einzufügen oder zu übersetzen. Die Rückwirkung auf die religiöse Literatur zeigt sich, wenn in den Hermetischen Schriften allgemein νοῦς für πνεῦμα, ἔννους für πνευματικός, ἄνους für ψυχικός eintritt (über den Gebrauch des Paulus vgl. S. 165); seltener finden wir λόγος, doch bietet Kap. XII 6. 7 die zunächst befremdende Bezeichnung ἐλλόγιμος für den Pneumatiker, der vollkommen sündlos, weil dem Zwange der εἱμαρμένη enthoben, nur dem Leibe nach zu sündigen scheinen kann (vgl. S. 39); es ist charakteristisch, daß zur Erklärung hinzugefügt wird: ὧν ἔφαμεν τὸν νοῦν ἡγεμονεύειν. Der Gegensatz ist ἄλογοι (gleich ψυχικοί), und natürlich werden diese ἄλογοι mit den ἄλογα ζῷα verglichen (so öfters in dieser Literatur, aber auch im Judasbrief v. 10). Aus diesem Zusammenhang ist zunächst Römerbrief 12, 1 zu erklären: παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. Von einem 'vernünftigen Gottesdienst' kann weder nach griechischem Sprachgebrauch noch dem Zusammenhang oder dem Gedankenkreis des Paulus

die Rede sein. Mit vollstem Recht betont Lietzmann, daß der Hermetische *terminus technicus* λογικὴ θυσία vorausliegt (I 31: δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς cὲ ἀνατεταμένης. XIII 18: ὁ cὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ cε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ λογικὴν θυσίαν. 21: Τὰτ θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας· θεὲ καὶ πάτερ, cὺ ὁ κύριος, cὺ ὁ νοῦς· δέξαι λογικὰς θυσίας, ἃς θέλεις ἀπ' ἐμοῦ . . . διὰ τοῦ Λόγου). Die Formel wurde geprägt, als in dem mystischen Kult das Dankgebet, das Opfer im Wort, für das im Mysterienkult übliche Dankopfer, das ἔργον, eintrat (vgl. den Schluß des Asclepius). Sie steigerte sich durch die Vorstellung, daß der Geweihte selbst der persönlich gedachte Λόγος θεοῦ ist; er kann nur solche Opfer bringen (Corp. Herm. XIII, vgl. Plutarch oben S. 93). Das Bewußtsein des Gegensatzes von λόγος und ἔργον ist Paulus schon entschwunden; λογικός heißt für ihn einfach 'geistig, vergeistigt', ja Zahn hat dem Sinne nach vollkommen recht, wenn er sagt: es ist die λατρεία, welche dem πνευματικός eignet und wohl ansteht; nur läßt sich der sprachliche Ausdruck ohne die Entwicklung des *terminus technicus* in der hellenistischen Mystik gar nicht erklären. Dieselbe Abhängigkeit von ihr zeigt I. Petr. 2, 5: ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροcδέκτους θεῷ διὰ Ἰηcοῦ Χριcτοῦ (vgl. Corp. Herm. XIII 21: θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας — cύ, ὦ τέκνον, πέμψον δεκτὴν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ· ἀλλὰ καὶ πρόcθες, ὦ τέκνον, 'διὰ τοῦ Λόγου'). Beide Worte gehen vollständig ineinander über; wenn Paulus bei einer handgreiflichen Übertragung alttestamentlicher Vorstellungen in die Mysterienanschauung I. Kor. 10, 3. 4 von einem πνευματικὸν βρῶμα καὶ πόμα spricht, so steht in dem jüngeren Brief I. Petr. 2, 2 dem gegenüber: ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήcατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς cωτηρίαν, εἴπερ ἐγεύcαcθε ὅτι χρηcτὸς ὁ κύριος. Dabei zeigt der Zusammenhang, daß λογικός hier 'sündlos machend, heiligend', kurz πνευματικός in dem Sinne von θεῖος bedeutet, den dies Wort ja auch unmittelbar danach in der Formel οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον hat. Es ist hoffentlich in

der Gegenwart nicht mehr möglich I. Petr. 2, 2 als Erinnerung an die ganz anders geartete Stelle I. Kor. 3, 2 zu fassen: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. Zu bekannt ist jene Stelle des phrygischen Mysten Sallust περὶ θεῶν 4: ἑορτὴν ἄγομεν διὰ ταῦτα· καὶ πρῶτον μὲν ὡς καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμέν, σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ὑπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα· ἑκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῇ (philosophisch für πνεύματι). εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία, ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον. ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή, ὡς ἀναγεννωμένων. ἐφ' οἷς ἱλαρεῖαι καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος. Ähnliche Vorstellungen im Ägyptischen (der König trinkt die Milch der Isis und empfängt dadurch göttliche Eigenschaft; der Zauberer trinkt Milch von einer schwarzen Kuh, und sogleich regt sich etwas Göttliches in ihm) habe ich im Archiv für Religionswissenschaft VII 403 und Poimandres 228 verfolgt; weiter würden Griffith, *Demotic magical Papyrus*, S. 137 und Dieterich, Abraxas 172, 12 und 181, 2 führen; letztere beiden Stellen zeigen, daß der Milchtrank hier den Beginn, ein Weintrank die Vollendung der Göttlichkeit in uns bezeichnet; die Aufforderung zum Empfang lautet τὴν ἀπόγευσιν δέξαι. Es scheint mir handgreiflich und nicht unwichtig, daß die beiden 'deuteropaulinischen' Stellen, die ich so breit besprechen mußte, enger an die hellenistischen Formeln und den Mysterienbrauch schließen, also unmittelbar auf beide zurückgehen; was bei Paulus nur Nebengedanke war, wird in ihnen Hauptsache. Ähnliches ist oft erweisbar; die Mysterienanschauungen, die bei Paulus noch im Hintergrunde stehen, drängen sich in dem sogenannten Deuteropaulinismus mächtig vor, und durchaus nicht überall bietet Paulus den Anlaß. Damit ist zugleich erwiesen, daß der Begriff λογικὴ θυσία oder πνευματικὴ θυσία hellenistisch ist. So mag beiläufig auch ein Versuch erwähnt sein, das Tieropfer, das am meisten Anstoß in der Mystik erregte und doch aus dem Mysterienkult nicht zu verbannen war, im mystischen Sinne zu rechtfertigen; ihn

bietet derselbe Sallust Kap. 16: αἱ μὲν χωρὶς θυσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσίν, αἱ δὲ μετὰ θυσιῶν ἔμψυχοι λόγοι, τοῦ μὲν λόγου τὴν ζωὴν δυναμοῦντος, τῆς δὲ ζωῆς τὸν λόγον ψυχούσης (vgl. die Bezeichnung πνεῦμα λαμβάνειν für die Entgegennahme des blutigen Opfers oben S. 136; wieder ist bei dem Philosophen ψυχή für πνεῦμα eingesetzt, aber die Forderung, daß in der ἀναφορά sich ψυχή oder πνεῦμα mit dem λόγος verbinden sollen, stammt nicht aus der Philosophie, und diese Forderung ist allgemein bekannt; wer das Opfer des Wortes für allein Gott wohlgefällig hält, betet προσδέξαι μου τὴν . . . ἀξίωσιν, ⟨τὴν⟩ λιτανίαν, τὴν προσύψωσιν, τὴν ἀναφορὰν τοῦ πνεύματος τοῦ λεκτικοῦ und betont mit diesem letzten Wort, daß der Gott kein anderes πνεῦμα erwartet, vgl. oben S. 138, Poimandres 151).

Zurück ging jener Gebrauch von λογικός für πνευματικός auf einen Versuch, den Begriff πνεῦμα in philosophischer Terminologie wiederzugeben. Das zeigt dieselbe Hermetische Schrift, von der ich ausging, noch deutlicher in der Fortsetzung XII 13: δοκεῖς δέ μοι, ὦ τέκνον, ἀγνοεῖν ἀρετὴν καὶ μέγεθος λόγου· ὁ γὰρ μακάριος θεὸς Ἀγαθὸς δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ. τὸν οὖν θεὸν τούτων (λόγος und νοῦς werden § 12 als die beiden unsterblich machenden Gottesgaben bezeichnet) ⟨νόμιζε⟩ πατέρα. ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ (die folgenden Worte καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ἰδέας, ἡ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς führen in eine andere Gedankenreihe). Hier ist der λόγος (oder λόγος und νοῦς) die besondere Gottesgabe des Auserwählten, das πνεῦμα, der Begriff ist bekannt, das Wort ist gemieden. Daß es sich hier überall um jenes besondere χάρισμα handelt, zeigt, daß nur das Wort, nicht die Vorstellung aus der Philosophie entlehnt ist; es handelt sich um Übersetzungsversuche eines orientalischen Begriffes, Versuche, die den Zeiten des Paulus und Philo jedenfalls erheblich vorausliegen und in den allgemeinen Gebrauch mit übergegangen sind. Sind sie angenommen, so wirkt freilich zugleich die griechische Vorstellung, die sich ursprünglich mit ihnen verband, herüber und

läßt zu keiner Klarheit kommen. Wo das Wort πνεῦμα in die philosophische Terminologie mit aufgenommen wird, entwertet es sich z. T. wieder etwa in dem Sinne der stoischen Bezeichnung eines Seelenstoffes, und wir hören z. B. Corp. Herm. X 13: ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι. τὸ δὲ πνεῦμα διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῷον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βαστάζει. So wird das πνεῦμα zur Hülle, zum ἔνδυμα τῆς ψυχῆς, und diese zum ἔνδυμα τοῦ νοῦ (ebenda § 17, vgl. S. 175). Das erinnert an neuplatonische Lehren, aber schwerlich sind sie erst in dieser Schule entstanden; ist doch die ganze Anschauung nur die in der Philosophie notwendige Umkehrung der gnostischen Lehre, nach welcher die ψυχή das ἔνδυμα τοῦ πνεύματος ist (oben S. 154).

Wohl mögen diese ungenügenden Versuche, das Unmögliche möglich zu machen und einen orientalisch-religiösen Begriff mit der ausgebildeten Seelenlehre der griechischen Philosophie zu verbinden, den Philosophen wenig befriedigen, aber dem Historiker sollten sie wichtig sein und mehr vielleicht noch dem Theologen. Bieten sie doch beständig Vergleichspunkte und Beziehungen zur neutestamentlichen Theologie und zur Dogmengeschichte. Ich verstehe nicht ganz, wie man die Entwicklung der Christologie loslösen kann von der Entwicklung der allgemeinen Vorstellungen vom θεῖος ἄνθρωπος und dem Verhältnis von Mensch und Gott, oder wie Harnack als das Entscheidende in der christlichen γνῶσις griechische Philosophie und nicht orientalische Religiosität hinstellen kann, ohne auch nur den Versuch zu machen, den Begriff des πνεῦμα und πνευματικός klarzustellen oder wirklich zu berücksichtigen. Mir scheint, die Geringschätzung philologischer Arbeit, welche er in der letzten Ausgabe seiner Dogmengeschichte so nachdrücklich zum Ausdruck bringt, hat sich in seiner Darstellung der Gnosis empfindlich gerächt.

Zu S. 49.

Hermetische Sprüche.

Stobaios Ekl. I p. 275, 18: οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές, ἐν ἀσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδές. 276, 5: οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον, οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον. 276, 6: οὐδὲν ἄγνωστον ἐν οὐρανῷ, οὐδὲν γνώριμον ἐπὶ τῆς γῆς.

Zu S. 50.

Paulus als Pneumatiker.

Den Versuch einer Rechtfertigung kann ich nur bieten, indem ich darlege, wie ich die Zusammenhänge der einzelnen Stellen verstehe. Daß ich damit nur eine Gedankenreihe verfolge und weder ein System der Paulinischen Theologie entwerfen, noch ein Bild des Apostels geben kann, ist selbstverständlich. Ein Bild des πνευματικός, wie es ihm in seiner letzten Zeit vorschwebte, sollte sich allerdings aus der Einzelinterpretation den wenigen Philologen ergeben, die Paulus noch in der Ursprache lesen; so wurde die Darstellung breit, doch glaubte ich Polemik vermeiden zu dürfen.

Die im Grunde entscheidende Stelle findet sich I. Kor. 2, 14; doch muß gerade sie, um verständlich zu werden, in ihrem Entstehen verfolgt werden. Von der Tatsache, daß die Gläubigen in Korinth sich in einzelne θίασοι geschieden und echt hellenistisch nach ihren Lehrern benannt haben, geht der Apostel aus. Sie sagen ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. Die Deutung fordert wenige Worte. Daß O. Pfleiderer recht hat, die Annahme einer Christuspartei, von der man gar nichts weiß und deren Bezeichnung sinnlos wäre, abzulehnen (Paulinismus[2] S. 316 A.), wird sich später noch besser zeigen. Die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, an sich nur die Aussage, die von den einzelnen neben den früheren immer gemacht wird, sind unter rhetorischem Zwange als viertes Glied zugefügt, um durch

diesen Gegensatz zu zeigen, wie unpassend jene Eigentumserklärungen an Menschen sind, weil sie diese Menschen dem Gotte gleichsetzen. Der Ausdruck Χριστοῦ εἶναι bedeutet für Paulus ja einen mystischen Zusammenhang mit Christus und steht vollkommen gleich ἐν Χριστῷ εἶναι oder Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ja es kann selbst heißen τὸ πνεῦμα ἔχειν, vgl. Römerbrief 8, 9: ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρόν κτλ. Als guter Pädagoge schilt der Apostel sodann zunächst scheinbar nur die eigene Partei: 'ist Paulus für euch gekreuzigt, oder seid ihr in seinem Namen getauft (wie es bei dem Χριστοῦ εἶναι ist)?' Er hat nicht einmal selbst getauft, was für solchen Mißbrauch seines Namens wenigstens äußerlichen Anhalt hätte geben können, indem es ihn zu dem ἱερεύς machte, nach welchem hellenistische Gemeinden sich nennen. Er war nur Träger der Verkündigung. Indem Paulus nun diese Verkündigung näher beschreibt (v. 17: οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου) schweift der Gedanke scheinbar ab. In Wahrheit soll die Schilderung der göttlichen Weisheit in ihrem Gegensatz zu der menschlichen den Gegenparteien fühlbar machen, daß sie seine Predigt nicht nach ihrer Weisheit beurteilen dürfen. So kehrt er 2, 1—5 zu dieser Predigt zurück; sie bestand nicht ἐν πειθοῖ (Variante πειθοῖς. Sehr ansprechend vermutet E. Schwartz eine alte Doppellesung ἐν πειθοῖ σοφίας und ἐν σοφίας λόγοις) σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, hatte also jene für alles hellenistische Empfinden zwingende Legitimation von Gott, auf welche im zweiten Briefe noch stärker verwiesen wird. Mit dem folgenden Verse (2, 6) kehrt Paulus zu der eigenen Partei zurück: die wahre Weisheit, die σοφία θεοῦ kann er nur künden ἐν τελείοις. Er hat sie auch den eigenen Anhängern in Korinth nicht offenbaren können und kann es noch jetzt nicht; auch sie sind außerstande, zu beurteilen, was er gelehrt hat, und wissen noch nicht, was in ihren Streitfragen sein letztes Wort sein würde (3, 1: οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς

πνευματικοῖς). Zwischen beide zusammengehörige Verse schiebt sich wie eine neue Digression der Preis jener tief verborgenen und selbst den ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου unergründlichen σοφία, die Gott dem Apostel offenbart hat διὰ τοῦ πνεύματος (wie stark Paulus das Verletzende dieses Selbstruhmes empfindet und wie er ihn aufgefaßt wissen will, zeigt 2, 7 und der vorausgenommene Vers 1, 31). Denn das πνεῦμα ergründet alles, auch die Tiefen (Gedanken) der Gottheit. Dies wird zunächst erklärt (2, 11): τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Vorausgesetzt wird dabei der in den Zauberpapyri übliche Gebrauch von πνεῦμα für das geistige Teil, die Seele, des Menschen und ein ihm entsprechender, ebenda bezeugter Gebrauch, nach dem πνεῦμα auch den Geist oder die Seele eines Gottes bezeichnet (vgl. S. 136); freilich war es für den Hellenisten, dem der Begriff der Emanation geläufig ist, leichter hiermit das πνεῦμα θεοῦ als die uns verliehene Gabe, die ἀπόρροια des Gottes, zu verbinden; der Beweis des Paulus setzt eine feste hellenistische Formelsprache voraus (τὰ τοῦ ἀνθρώπου und τὰ τοῦ θεοῦ empfangen ihre Färbung von dem vorausgehenden Worte τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, das Innere und Innerste; daher ist τὸ ἐν αὐτῷ nicht müßiger Zusatz, sondern erklärt die ganze Behauptung). Ist hiermit zunächst nur gesagt, daß, wer das πνεῦμα hat, voll das μυστήριον der Gottheit und ihrer σοφία kennt, so fügt jetzt Paulus mit schwerster Betonung hinzu, daß er dies πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ empfangen hat. Mit fühlbarem Rückverweis auf v. 6: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου versichert er: ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (es ist der Heilsplan Gottes, vgl. v. 8; aus dem Wissen soll natürlich ein Verkünden werden; der Gedanke biegt leicht um, damit das Folgende ἃ καὶ λαλοῦμεν auf die gesamte Verkündigung, nicht nur die Rede ἐν τελείοις gehen kann), ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ'

ἐν διδακτοῖς πνεύματος (ἀνθρ. coφ. gehört zunächst natürlich zu λόγοις; διδακτοῖς steht für sich in geringschätzigem Sinn 'lehrbar' und 'angelernt'; erst in dem Gegensatz — sie sind doch uns gelehrt, weil es die Worte des πνεῦμα sind — verbindet sich unter dem rhetorischen Zwang der Responsion πνεύματος mit διδακτοῖς). Damit ist zunächst nur wiederholt, was in v. 4 schon gesagt war, daß nämlich seine Predigt ἐν πνεύματι geschah; erst die drei nächsten vielumstrittenen Worte fügen nach Art des Paulus das Neue hinzu, an das dann die Fortsetzung anschließt; er beschreibt, wie man von dem πνεῦμα lernt: πνευματικοῖς (alte Variante πνευματικῶς) πνευματικὰ cυγκρίνοντες. Die unlängst wieder vorgeschlagene Deutung 'den Geistesmenschen Geistiges deutend' scheint mir wegen des Wechsels des Genus und der Annahme einer ungewöhnlichen Bedeutung des Verbums bedenklich; noch mehr freilich die Erklärung 'himmlische Dinge in himmlischer Sprache zum Ausdruck bringend', die zugleich den Zusammenhang zerstört. Ich deute nach II. Kor. 10, 12 (οὐ γὰρ τολμῶμεν ἐγκρῖναι ἢ cυγκρῖναι ἑαυτούς τιcι τῶν ἑαυτοὺς cυνιcτανόντων· ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες καὶ cυγκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς οὐ cυνιοῦcιν — das cυγκρίνειν ist Vorbedingung alles Beurteilens): 'indem wir mit den schon in uns vorhandenen Gaben und Offenbarungen des πνεῦμα (πνευματικά wie gleich im folgenden τὰ τοῦ πνεύματος) die neuen Gaben vergleichen und sie danach beurteilen und verstehen.' Das ἐν πνεύματι λέγειν, das Paulus natürlich auch für seine Missionspredigt in Anspruch nimmt, schaltet in dieser Auffassung die Tätigkeit des Menschen nicht ganz aus; beide wirken zusammen. Der noch nicht Begnadete kann freilich so gar nicht lernen: ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ (der Genetiv τοῦ θεοῦ, der den Gegensatz noch schärfer macht — Mensch und Gott gehören zunächst vor der wunderbaren Wesensänderung des ersteren zwei verschiedenen Welten an — soll die Erinnerung an 1, 17 ff. noch stärker wachrufen). μωρία γὰρ αὐτῷ ἐcτιν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς (d. h. wie es nur der πνευ-

ματικός kann, vgl. Apoc. Joh. 11, 8) ἀνακρίνεται. Mit einem bei Paulus beliebten rhetorischen Spiel wird das Kompositum gewechselt, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν ist eben ein πνευματικῶς ἀνακρίνειν (prüfen und beurteilen, ἐλέγχειν, vgl. I. Kor. 14, 24). Der ganze Satz bereitet in diesem Zusammenhang nur das Gegenstück vor: ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. Ein stolzes Wort, das diesem einen Wunderwesen nicht nur eine absolute Erkenntnis und Unfehlbarkeit zuschreibt, sondern auch allen anderen jedes Recht abspricht, über ihn zu urteilen, jede Hoffnung nimmt, ihn überhaupt zu verstehen. Es ist die Grundauffassung der Kirche, die sich auf die Predigt des Pneumatikers gründet; daher kann bei Hermas (*Mand.* XI) die Gemeinde nur aus dem sittlichen Leben, niemals aber aus der Lehre den Pneumatiker beurteilen, und dasselbe schärft die διδαχὴ ἀποστόλων Kap. 11 ausdrücklich ein (vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen II 120ff.). Wenn beide dabei die Forderung eines Lohnes ausdrücklich als Kennzeichen des falschen Pneumatikers bezeichnen, so könnte das wohl den besonderen Nachdruck erklären, mit dem Paulus immer hervorhebt, daß er von der Erlaubnis Jesu, daß der Apostel vom Evangelium lebe, keinen Gebrauch macht. Freilich müßte er diese Anschauung dann in hellenistischen Kreisen schon vorgefunden haben, was um so weniger befremdlich wäre, da das προφητεύειν oder *vaticinari* eine feste Stelle im Kult der Mysteriengemeinden einnahm (vgl. oben S. 88). Jene volle Autonomie ist ein Grundgedanke alles Prophetentumes (vgl. etwa Wellhausen, Das Evangelium Marci, S. 28). Doch zurück zu der Stelle des Korintherbriefes.

Daß der Schwerpunkt des v. 15 in der zweiten Hälfte αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται liegt, zeigt der Zusammenhang und der Zweck der Darlegung. Nur an ihn schließt daher auch die Fortsetzung, der Schriftbeweis durch das Wort: τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν, der abgeschlossen wird durch das Sätzchen: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. So schwer es mir wird, hier Forschern zu widersprechen, die ich

aufs aufrichtigste verehre — schließen kann dies Sätzchen den Beweis nur, wenn für Paulus und seine Hörer νοῦς und πνεῦμα vollkommen identisch sind. Nur dann kann der Apostel das Zitat aus der Septuaginta so umbilden und umbiegen. Jede Deutung des Wortes νοῦς als 'Sinn' oder 'Verstand' raubt für mein Empfinden der ganzen Stelle Sinn und Verstand; νοῦς muß hier jenes göttliche Fluidum sein, das dem Begnadeten allein verliehen wird und ihn zum πνευματικός macht. Das kann das Wort nun nach gewöhnlichem Griechisch nicht bedeuten. Wohl aber kennen wir diesen Wechsel beider Worte und Begriffe jetzt im Hellenismus, ja wir kennen eine ganze Richtung hellenistischer Mystik, die einen Gott Noûς verehrt, der seinen Auserwählten als himmlische Gabe den νοῦς verleiht; diese Gabe bewirkt sofort eine absolute Erkenntnis des Alls (das πάντα γνωρίζειν) und die Unsterblichkeit; der so Begabte heißt ἔννους und wird zum göttlichen Lehrer seiner Brüder. Das System liegt bekanntlich ausführlich im Poimandres vor, den man ganz ausschreiben müßte, um zu zeigen, wie νοῦς hier überall das bedeutet, was in anderen Resten heidnischer Mystik als πνεῦμα bezeichnet wird. So stellen verlorene Hermetische Schriften, welche der Heide Zosimos anführt (vgl. Poimandres 102. 103) denn auch den ἄνοες den πνευματικὸς ἄνθρωπος gegenüber. Noch deutlicher ist eine Stelle des Κρατὴρ ἢ Μονάς (§ 4): ὅσοι μὲν οὖν ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός (den νοῦς hat Gott in einem großen κρατήρ niedergesendet; ein κρατήρ wird bei der Reinigung oder Taufe in den griechischen Mysterien immer verwendet), οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι. Die Geistestaufe macht zum τέλειος ἄνθρωπος; die Ungetauften sind, wie es später heißt, ohne νοῦς und ohne γνῶσις, auf die αἰσθήσεις allein angewiesen, wie die ἄλογα ζῷα (vgl. den Judasbrief v. 10). Wenn τέλειος hier einerseits 'vollkommen' bedeutet ('volle Menschen'), so andrerseits doch offenbar zugleich 'in der Taufe geweiht'. Die Bildung des Begriffes geht aus von der festen sakralen Formel τέλεα μυστήρια (in Athen die große und daher erst

zweite Weihe, Plato Sympos. 210a und sonst) und sie hängt natürlich mit der Vorstellung zusammen, daß es einen festen Weg und daher auch ein ἄρχεσθαι und ein τελευτᾶν in den Mysterien gibt, und daß der Höhepunkt, die Vollendung (τέλος), das Schauen Gottes ist (ebenda p. 210—212a). In hellenistischer Zeit ist die Formel allgemein üblich für das richtige und daher zur vollen Schau führende μυστήριον oder τελετή (vgl. z. B. Pap. Lugd. V, Dieterich, Jahrb. f. kl. Phil., Supplem. XVI, S. 811, Z. 26: τέλει τελείαν τελετήν, Hippolyt *Refutat.* p. 4, 37 Schneidewin, Apuleius XI 26: *plenissime videbar iamdudum initiatus* und XI 29: *quid subsicivum quamvis iteratae iam traditioni remansisset. nimirum perperam vel minus plene consuluerunt in me sacerdos uterque*). Da τελετή und μυστήριον auch das geheime Gebet (den λόγος ἀπόκρυφος) oder die Offenbarungsschrift bedeuten können (vgl. S. 95), so begegnet in dieser Literatur auch ein λόγος τέλειος, und wir sahen oben (S. 96. 113), daß er zur Schau Gottes und damit zur vollen γνῶσις führt und dem, was wir Mysterium nennen, entspricht. Sein Gegenstand ist die νόησις, nach dem Sprachgebrauch dieser Literatur das Gewahren (αἰσθάνεσθαι) des Übersinnlichen im Gegensatz zu der eigentlichen αἴσθησις, dem Gewahren des Sinnlichen; diese Beziehung wird so voll empfunden, daß Corp. Herm. IX 1 beginnen kann: χθές, ὦ Ἀσκληπιέ, τὸν τέλειον ἀποδέδωκα λόγον, νῦν δὲ ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι ἀκόλουθον ἐκείνῳ καὶ τὸν περὶ αἰσθήσεως λόγον διεξελθεῖν. αἴσθησις γὰρ καὶ νόησις διαφορὰν μὲν δοκοῦσιν ἔχειν, ὅτι ἡ μὲν ὑλική ἐστιν, ἡ δὲ οὐσιώδης. Daß der τέλειος λόγος nur über die νόησις handeln kann, muß jeder Leser wissen. So wird τέλειος (natürlich zunächst in dem Sinne von 'dem nichts fehlt') in der Mysteriensprache und bei Philo die Bezeichnung für denjenigen, welcher die Fähigkeit des νοεῖν in diesem Sinne und damit die volle γνῶσις hat. Es ist ein naheliegender Nebengedanke, daß er damit zum τέλειος ἄνθρωπος, zu dem Menschen in seiner höchsten und vollsten Ausbildung wird; aber ein Nebengedanke bleibt es dennoch. Nur den Hauptgedanken finde ich zunächst in dem oben

angeführten Worte des Paulus σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (eine Beziehung auf das Alter ist dort noch gar nicht möglich, eine Beziehung auf die γνῶσις θεοῦ schon nach dem Vorausgehenden notwendig; nur ihretwegen kann auch das Wort 3, 1 aufgenommen werden durch die Bezeichnung πνευματικός; aber, charakteristisch für den Stil des Apostels, eben bei dieser Aufnahme wird ihm zugleich der Nebengedanke 'voller Mensch' bewußt, der sich mit dem Wort auch in der angeführten Stelle des Κρατήρ verbindet; man kann die Sprache des Paulus aus jener Stelle erklären, nicht aber umgekehrt jene Stelle aus Paulus). Es ist mir wichtig, gleich im Anfang festzustellen, daß wie der ganze Beweis in I. Kor. 2, 15. 16 so auch die Gedankenentwicklung von Kap. 2 zu Kap. 3 auf der hellenistischen Formelsprache beruht und ohne sie unverständlich ist — wenigstens für den Philologen, der die einzelnen Worte zunächst ψυχικῶς verstehen möchte.

Paulus kehrt, wie ich schon andeutete, von jener großen Digression zurück und fügt zu 2, 6: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις den Nachsatz: ἐν ὑμῖν δὲ οὐκ ἠδυνήθην, oder vielmehr, wie es nun heißt (3, 1): κἀγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς. Er sucht hierzu einen Gegensatz; ψυχικός kann er nicht gut brauchen, denn die Korinther sind ja getauft, sind ἐν Χριστῷ und haben also schon teil am πνεῦμα; aber sie sind noch nicht τέλειοι; ein neues Bild, das in den phrygischen Mysterien (oben S. 157) wenigstens vorbereitet ist, versinnbildlicht das: sie sind noch νήπιοι ἐν Χριστῷ; ist doch auch im Kinde der νοῦς, der ja eben dem πνεῦμα gleichgesetzt war, noch unentwickelt; es führt ein mehr vegetatives Leben. So können wir die Wahl des Wortes σάρκινοι begreifen, das den Betroffenen keineswegs unter den ψυχικός stellen soll; es schließt das πνεῦμα offenbar nicht voll aus, weil es eben nicht wie ψυχικός einer festgeprägten und auf den ausschließlichen Gegensatz berechneten Terminologie entnommen ist, und besagt nur, daß in dem Widerstreit von Fleisch und Geist, den Paulus auch in dem Bekehrten annimmt, ersteres noch die Überhand hat. Freilich wäre der

Ausdruck unmöglich ohne die Überzeugung, daß in dem τέλειος oder πνευματικός die σάρξ ebenfalls wenigstens in ihren Wirkungen vernichtet ist. So kann ihm jetzt gerade die Existenz jenes Streites den Beweis geben, daß die Korinther bisher noch nicht πνευματικοί sind: ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; Wieder ist es der Zusatz, an den die weitere, man könnte sagen, metaphysische Ausführung knüpft: ὅταν γὰρ λέγῃ τις ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἕτερος δὲ ἐγὼ Ἀπολλῶ, οὐκ ἄνθρωποί ἐστε; Es ist der Schluß der ganzen Darstellung von 1, 12 an, die Lösung, aus der alles Dazwischenstehende begriffen werden will, und kann gar nicht scharf genug interpretiert werden. Der ψυχικός ist Mensch schlechthin, der πνευματικός ist überhaupt nicht mehr Mensch. Was er ist, wird nicht gesagt, und es ist verkehrt und durch nichts veranlaßt, wenn moderne Erklärer einen Gegensatz: ἀλλὰ υἱοὶ θεοῦ, oder dergl. hinzuhören wollen. Der feste Begriff eines überirdischen und übernatürlichen Wesens muß in der Gemeinde bestehen, sonst ist die ganze Ausführung hinfällig. Daß dabei ἐγώ εἰμι Παύλου wieder denselben mystischen Nebensinn hat wie 1, 12 ff., brauche ich ebensowenig auszuführen, wie etwa gegen einen befreundeten Forscher darzulegen, daß unser Abschnitt nicht im Gegensatz zu 3, 16 steht, wo nur von der ἐκκλησία als einem Tempel die Rede ist, in welchem das πνεῦμα τοῦ θεοῦ wohnt. Eine andere mystische Gedankenreihe wirkt hier ein, die man gar nicht scharf genug von der ersten sondern kann; hier ist, wie höchst wahrscheinlich in der Auffassung der jerusalemitanischen Gemeinde, die Gemeinschaft die Trägerin des πνεῦμα (das ursprünglich doch wohl die Form ist, in welcher der Auferstandene im Kreise der Seinen bleibt). In der zuerst besprochenen Gedankenreihe steht der πνευματικὸς κατ' ἐξοχήν als absolut vollkommen allein für sich. Daß Paulus zu jenem Satze: ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου im folgenden den Gegensatz bildet (3, 22): εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλὼς εἴτε Κηφᾶς ... πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ und alles Tun des Pneumatikers nur als Dienst an der Gemeinde hinstellt, darf

den Blick nicht für die Schroffheit verdunkeln, mit der er in dem ganzen ersten Teil der Darlegung jedes Urteil von Freund und Feind über seine Lehre ablehnt und eine Stellung in Anspruch nimmt, die wir uns nur mühsam begreiflich machen können. Nur hieraus wird die Polemik verständlich, auf welche der zweite Brief seinerseits antwortet.

Das technisch gebrauchte Wort πνευματικός entsprach dabei dem Begriff πνεῦμα ἔχειν; an der zweiten Stelle, an der es dem Worte ψυχικός entgegengestellt wird, entspricht es dem Begriff πνεῦμα εἶναι. Es wird sich fragen, wie weit diese zweite Stelle die bisher gewonnene Auffassung bestätigt und ebenfalls feste Begriffe für beide Worte als der Gemeinde bekannt voraussetzt. Sie findet sich bekanntlich in demselben Briefe in der Auseinandersetzung über die Auferstehung (15, 35ff.). Auf die Frage πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί, welche eine bestimmte Schilderung erzielen und daran den Nachweis der Unmöglichkeit der ganzen Annahme knüpfen möchte, antwortet der Apostel zunächst: σὺ ὃ σπείρεις οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ. Das Saatkorn ist der Körper, das σῶμα, nur daß Paulus nicht von dem entseelten, sondern von dem beseelten und lebendigen redet. Wie schon dessen rein materieller Bestandteil, die von der Auferstehung ausgeschlossene σάρξ, bei den verschiedenen Geschöpfen verschieden ist, so gibt es auch im höheren Sinne verschiedene σώματα, zunächst σώματα ἐπίγεια und σώματα ἐπουράνια, und wie beide an der δόξα θεοῦ verschiedenen Anteil nehmen, so bestehen auch unter den ἐπουράνια σώματα Verschiedenheiten (41): ἄλλη δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα σελήνης. Der Wortgebrauch von δόξα erinnert unwillkürlich an Stellen der Zauberpapyri wie: σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν ἅπασαν (Dieterich, Abraxas 176, 5). Wenn sich in dem Gebrauch bei Paulus einerseits die Begriffe von Glanz und Verklärung, andrerseits die von Ehre oder Preis und Kraft verbinden, so sehen wir Ähnliches in den Papyri. Da heißt es im Feuerzauber: ἄκουε πῦρ, ἔργον εὑρήματος θεοῦ, δόξα τοῦ ἐντίμου φωστῆρός (Abraxas 191, 3). Da sagt ein Zauberer nach der Anrufung δεῦρό μοι ὁ ἐνφυ-

σήσας τὸν σύμπαντα κόσμον, ὁ τὸ πῦρ κρεμάσας ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τὴν γῆν χωρίσας ἀπὸ τοῦ ὕδατος . . . κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε, θεὲ θεῶν aufnehmend: ἐφώνησά σου τὴν ἀνυπέρβλητον δόξαν, ὁ κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανούς· αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεστήκασι καὶ ὕψωσαν τὸν οὐρανὸν καὶ ὁ κύριος ἐπεμαρτύρησέ σου τῇ σοφίᾳ — ὅ ἐστιν Αἰών — καὶ εἶπεν σὲ σθένειν, ὅσα καὶ αὐτὸς σθένει (Wessely I, S. 73. 74, Z. 1171. 1200). Hier wirkt freilich die jüngste jüdische Literatur mit ein, doch ist die Grundvorstellung alt. Vorstellung und Wort kehren wieder in dem Schöpfungsbericht des Abraxas (p. 183, 64): ἐφάνη Κρόνος κατέχων σκῆπτρον μηνοῦν βασιλείαν καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ τῷ πρωτοκτίστῳ τὸ σκῆπτρον, καὶ λαβὼν ἔφη· ‘σὺ τὴν δόξαν τοῦ φωτὸς περιθέμενος ἔσῃ μετ’ ἐμὲ ὡς πρῶτος, ἐπιδούς μοι σκῆπτρον· πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται τὰ προόντα καὶ τὰ μέλλοντα· ἐν σοὶ πᾶσα δύναμις ἔσται τοῦδε περιθεμένῳ τοῦ φωτὸς τὴν δόξαν’ (es ist wie die Fortsetzung verglichen mit S. 176, 6 zeigt, ursprünglich der Helios als δεύτερος θεός, seine ‘Königin’ Selene empfängt als Krone und Spenderin ihrer Kraft die αὔρα τοῦ φωτός, bzw. das πνεῦμα τοῦ φωτός). Wenn ein anderer Zauberer zu Isis fleht δόξασόν με, ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὥρου, so wünscht er sich Kraft durch die Vergottung und hat seinem Gott Ruhm gegeben (Wessely, Zauberpap. II, S. 37, Z. 512, Kenyon Greek Pap. I 100). Die enge Verbindung des Wortgebrauchs mit einem Sonnenmythus macht es mir wahrscheinlich, daß δόξα für ein ägyptisches Wort, und zwar für dasselbe eingesetzt ist, das wir oben in der Mysterien- und Todesvorstellung voraussetzten (S. 142). Ob Paulus hiervon abhängig ist oder den Gebrauch der Septuaginta selbständig weiter entwickelt, wird sich hier noch nicht entscheiden lassen. Offenbar will er mit der Nennung der σώματα ἐπουράνια und den Worten: ἄλλη δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα σελήνης καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ an Vorstellungen anknüpfen, die seiner Gemeinde in dieser Verbindung geläufig sind. Nun ist die Vorstellung, daß der verklärte Tote zum

Stern wird, in Ägypten seit ältester Zeit ganz allgemein (Erman, Ägypt. Religion², S. 104 ff.): die Himmelsgöttin Nut reiht ihn ein unter die unvergänglichen Sterne ihres Leibes; 'sie ist es, die sein Leben macht; sie ist es, die ihn gebiert. In der Nacht wird er erzeugt, in der Nacht wird er geboren; er gehört zu denen hinter dem Rê, zu denen vor dem Morgenstern. Er fährt zu der Ostseite des Himmels, zu dem Ort, wo die Götter geboren werden und wo er mit ihnen geboren wird, erneut, verjüngt.' Der Sonnengott 'läßt seinen Leib leuchten' wie den der Himmlischen. In dieser Anschauung wurzeln offenbar die Mysterienvorstellungen, in denen es sich um Erleuchtung handelt, ebenso aber auch die S. 117 ausgeschriebene Schilderung der Κλείς (Corp. Herm. X 7): die 'verwandelte', d. h. vergöttlichte Seele εἰς τὸν θεῶν χορὸν χορεύει· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν, καὶ αὕτη ψυχῆς ἡ τελειοτάτη δόξα. So könnte auch der Gruß des wiedergeborenen Mithrasmysten (Dieterich 8, 5, vgl. 65): ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστὴρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων ägyptisch empfunden sein; doch ist die Vorstellung zu weit verbreitet, um schon jetzt bestimmtes zu sagen. Daß sie auch in die jüngste Entwicklung des hellenistischen Judentums eingedrungen ist (Bousset, Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, S. 265), hebt die Bedeutung der Tatsache nicht auf, daß sich bei Paulus mit dem hellenistischen Ausdruck δόξα hier zugleich Vorstellungen zu verbinden scheinen, welche dem Gebrauch, den der fromme Laie jetzt oft von seinen Worten macht, recht wenig, den hellenistischen dagegen vielleicht mehr entsprechen. Daß er eine Verschiedenheit der δόξα der Verklärten annimmt, deutet er nur leise an; hauptsächlich will er verhüten, daß die Korinther mit dem οὐράνιον σῶμα zu sehr die Vorstellung des Menschen nach seiner Gestalt oder seinem Stoff verbinden, andrerseits aber will er die Macht Gottes hervorheben, nach freier Entscheidung den verschiedenen Wesen verschiedenen Anteil an seiner δόξα zu geben; die beiden σώματα des Christen sind in der Tat so verschieden, daß ein Ver-

gleich gar nicht stattfinden kann: das gesäte cῶμα ist ἐν φθορᾷ, ἐν ἀτιμίᾳ, ἐν ἀcθενείᾳ. das erweckte ἐν ἀφθαρcίᾳ, ἐν δόξῃ, ἐν δυνάμει, jenes ein cῶμα ψυχικόν, dieses ein cῶμα πνευματικόν. Das Wort cάρκινον mußte vermieden werden, weil es das Bild des leblosen Leibes, der ins Grab gesenkt wird, wachrufen könnte, Paulus aber den ganzen 'natürlichen Menschen' nach Wesen und Erscheinungsform als Saatkorn bezeichnen will, das vergehen muß. Wenn er gerade in dieser Verbindung ψυχικόν wählt, so setzt er voraus, daß seine Adressaten ψυχικόν ohne weiteres mit φυcικόν und ἐπίγειον identifizieren und wissen, daß das Wort nur als Gegensatz zu πνευματικόν gebraucht wird. Weil der eine dieser Begriffe den andern notwendig verlangt, kann er anschließen: εἰ ἔcτιν cῶμα ψυχικόν, ἔcτιν καὶ πνευματικόν. Paulus könnte fortfahren: 'so gibt es ja auch zwei Adam, wie wir glauben; der erste war ψυχικός, also muß der zweite πνευματικός sein.' Aber er läßt die Andeutung der Gedankenverbindung fort und läßt für die erste Behauptung sofort das Bibelwort eintreten, das sie stützt und belegt: οὕτως καὶ γέγραπται· 'ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος — ὁ πρῶτος Ἀδάμ — εἰς ψυχὴν ζῶcαν' (so wohl für ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ oder nur ὁ πρῶτος Ἀδάμ zu schreiben; die Worte ὁ πρῶτος Ἀδάμ sind erklärender Zusatz des Paulus). ὁ ἔcχατος Ἀδάμ πνεῦμα ζωοποιόν· ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. Ich glaube so schreiben zu müssen, da die Überlieferung ὁ ἔcχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιόν notwendig voraussetzt, daß dies Sätzchen noch ein Teil des Zitates ist. Das ist unmöglich, selbst wenn man annehmen wollte, daß Paulus eine andere Übersetzung zitiert. Zugleich zeigt die Wortwahl, daß unser Satz sich näher an das Folgende anschließen soll. Gewiß kann man rhetorisch auch von zwei Personen sagen ὁ πρῶτος, ὁ ἔcχατος (vgl. z. B. Properz II 10, 7: *aetas prima canat veneres, extrema tumultus* und die Erklärung Hermes 31, 188ff., ferner Euripides, Androm. 390: ἐκοιμήθην βίᾳ cὺν δεcπόταιcι· κἄτ' ἔμ' οὐ κεῖνον κτενεῖς τὸν αἴτιον τῶνδ', ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν ἀφεὶς πρὸς τὴν τελευτὴν ὑcτέραν οὖcαν φέρῃ), aber dann muß die zeitliche oder in-

haltliche Abfolge notwendig betont sein; nur wenn auf ihr besonderes Gewicht liegt, ist der superlativische Ausdruck psychologisch begreiflich. Das bei Paulus nicht seltene, bisweilen sogar etwas gezierte Fehlen der Copula ἐστίν ließ die Schreiber die Selbständigkeit des Sätzchens verkennen; so trat εἰς fälschlich hinzu (fällt es, so fallen natürlich auch die dogmatischen Folgerungen, die man daraus ziehen will). Gewiß bietet der nun selbständig gewordene Satz ebenfalls eine Grundüberzeugung, die dem Paulus so unumstößlich scheint, wie das Bibelwort; nur darum kann er derartig mit ihm verbunden werden, daß beide zusammen den vorausgehenden Satz: εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν belegen; und gewiß will dieser Satz nur ausdrücken, daß nicht in kosmogonischer Hinsicht, sondern nach der Heilsordnung Gottes für uns dieser ἔσχατος oder δεύτερος Ἀδάμ erst nach dem ersten seine Tätigkeit (das ζωοποιεῖν) in der Welt entfaltet, und daß es der für uns gottgewollte Weg ist, von dem σῶμα ψυχικόν zu dem πνευματικόν fortzuschreiten. Aber erklären läßt sich der Ursprung des Sätzchens ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ πνεῦμα ζωοποιόν bisher nicht. Weder von dem Messiasglauben noch von der jüdisch-hellenistischen, äußerlich an den doppelten Schöpfungsbericht der Genesis anschließenden Spekulation von einem ersten himmlischen und einem zweiten irdischen Adam kann er namhaft beeinflußt sein; die Ideenlehre Philos hat überhaupt nichts mit ihm zu schaffen. Zugrunde kann nur der Glaube an einen Gott Ἄνθρωπος liegen, der mit Christus identifiziert ist; weil er Gott ist, kommt ihm das Prädikat πνεῦμα ζωοποιόν zu. Diese Formel muß derartig fest und gegeben sein, daß auf sie der Beweis gegründet werden kann, der mit dem Gegensatz ζῶσα und ζωοποιόν nur spielt, während die entscheidenden Worte in Wahrheit ψυχή und πνεῦμα sind. Ginge der Gedanke des Paulus von Genesis 2, 7 aus: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν (bei Philo πνεῦμα) ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν, so wäre unbegreiflich, wie gerade diese Stelle zu einem Gegensatze von ψυχή und πνεῦμα

führen konnte, da in ihr die ψυχή als das von Gott gespendete πνεῦμα ζωῆς bezeichnet wird. Paulus muß diese Worte ja gerade unterdrücken, um der Stelle den von ihm gewollten Sinn geben zu können: der erste Mensch hatte eine ψυχή, also kein πνεῦμα. Der Ausgangspunkt der Gedankenreihe ist der direkt entgegengesetzte: ist Christus, weil er als Ἄνθρωπος der zweite Adam ist, ein πνεῦμα ζωοποιόν und wirkt er durch sein Innewohnen in uns und macht uns ihm gleich, wie das der eintretende Gott nach hellenistisch-mystischer Vorstellung tut, so muß es ebenso gewiß, wie es ein σῶμα ψυχικόν für uns gibt und seit Erschaffung der Menschheit gegeben hat, auch ein σῶμα πνευματικόν geben, freilich als ein späteres, nach dem ψυχικόν sich bildendes. Der Schriftbeleg schiebt sich nur als Ergänzung in ein schon vorhandenes mystisches System ein (vorausgenommen ist es wenigstens teilweise 15, 21: ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται — die Seltsamkeit der Vorstellung betont gut M. Brückner, Die Entstehung der Paulinischen Christologie, Straßburg 1903, S. 13, nur genügt seine Erklärung 'was dem ersten Gliede einer geschichtlichen Reihe widerfährt, gilt für Paulus der ganzen Reihe' leider nicht, um die Grundbehauptung, 'Christus ist das πνεῦμα ζωοποιόν' zu erklären). Ich kann jenes mystische System nicht herleiten, höchstens zu dem sprachlichen Ausdruck der Formel ein paar Parallelstellen bieten, so Corp. Herm. IX 9: πάντα γὰρ ὅσα ἔστιν, ὦ Ἀσκληπιέ, ταῦτα ἐν τῷ θεῷ ἐστι καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γινόμενα καὶ ἐκεῖθεν ἠρτημένα, τὰ μὲν διὰ σωμάτων ἐνεργοῦντα, τὰ δὲ διὰ οὐσίας ψυχικῆς κινοῦντα (vgl. Abraxas, S. 18, 75: καὶ ἐγένετο Ψυχή, ὁ δὲ θεὸς ἔφη· 'πάντα κινήσεις κτλ.'), τὰ δὲ διὰ πνεύματος ζωοποιοῦντα oder ebenda § 6 von dem υἱὸς θεοῦ, der freilich hier der κόσμος ist: φερόμενος δὲ πάντα ζωοποιεῖ ... τὸ δὲ τάχος αὐτοῦ τῆς φορᾶς τὴν ποικιλίαν τῶν ποιῶν γενέσεων ἐργάζεται. πνοὴ γὰρ οὖσα πυκνοτάτη προτείνει τὰ ποιὰ τοῖς σώμασι μετὰ ἑνὸς πληρώματος τοῦ τῆς ζωῆς. Als φῶς καὶ ζωή erscheint das πνεῦμα

auch Corp. Herm. XIII 12, aber auch hier weicht die Grundvorstellung weit ab; das Rätsel bleibt ungelöst.

Die, wie wir sahen, nur ergänzungsweise herangezogene Stelle der Genesis beeinflußt nun etwas stärker die Fortsetzung: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς, χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκός (der erste Adam, also der ψυχικός), τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. Weil Paulus und seine Adressaten mit den Worten ψυχικός und πνευματικός die Begriffe ἐπίγειος und ἐπουράνιος verbinden, kann das Wort der Genesis χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς weiter beweisen, daß der erste Adam ψυχικός war, und kann der Stoffbezeichnung ἐκ γῆς in etwas erzwungener Responsion die Ursprungsbezeichnung ἐξ οὐρανοῦ entsprechen. Wir dürfen die Scheidung der Geisteswelt (οὐρανός) von der sinnlichen (γῆ) uns ja auch bei Paulus nicht rein räumlich vorstellen.

Es mag unklug sein, diesen Stellen hier noch eine Besprechung von II. Kor. 5, 1ff. beizufügen, eines Abschnittes, der eine befriedigende Deutung überhaupt noch nicht gefunden hat und auf dessen Einzelheiten für meine Hauptthese gar nichts ankommt. Es dennoch zu tun, bestimmt mich das Interesse an zwei ebenfalls wenig klaren hellenistischen Vorstellungen. Der Tag der Weihe heißt bei Apuleius (XI 23): *dies divino vadimonio destinatus*, wie ich glaube, weil er die Bürgschaft der Göttin für die verheißene volle σωτηρία im Jenseits bringt, eine Bürgschaft, die sich bekanntlich von Zeit zu Zeit wiederholt; auf ihr beruht die *fiducia germanae religionis*, die sich auch bei Apuleius (XI 28) auf den Empfang des πνεῦμα, dort den Empfang des πνεῦμα des Ἀγαθὸς δαίμων, gründet (daß Apuleius die Worte auf das irdische Leben überträgt, macht wenig aus). Dunkler ist eine zweite Vorstellung in der Κλείς (Corp. Herm. X 17), nach welcher das stofflich gefaßte πνεῦμα, das allerdings hier zugleich im Sinne stoischer Philosophie gefaßt wird, περιβόλαιον oder περιβολή des eigentlichen Ich, hier der ψυχή, heißt (oben S. 159). Es ist hier

nicht die Seele selbst, sondern Haus und Kleid der Seele, des Ichs. Das ist ein dem Kult ebenso wie der mystischen Literatur geläufiges Bild für den Leib. Eine einzige Belegstelle, die aus der Hermetischen Schrift über die Wiedergeburt erklärt werden will und ihrerseits ein Paulus-Wort erklärt, mag als Beispiel dienen (Corp. Herm. VII 2. 3): ζητήcατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήcοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώcεως πύλας, ὅπου ἐcτὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν cκότους, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουcιν ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁρᾶθῆναι θέλοντα· οὐ γὰρ ἐcτιν ἀκουcτὸς οὐδὲ λεκτὸς οὐδὲ ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ. πρῶτον δὲ δεῖ cε περιρρήξαcθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωcίας ὕφαcμα, τὸ τῆς κακίας cτήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεcμόν, τὸν cκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον (vgl. Römerbrief 7, 24: ἐκ τοῦ cώματος τοῦ θανάτου τούτου), τὸν αἰcθητικὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον . . . τοιοῦτός ἐcτιν ὃν ἐνεδύcω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων cε κάτω πρὸς αὐτόν, ἵνα μὴ ἀναβλέψας καὶ θεαcάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθὸν μιcήcῃς τὴν τούτου κακίαν.

Doch zurück zu Paulus. Er fühlt seinen äußeren Menschen von Tag zu Tage sich verzehren und vergehen (διαφθείρεcθαι) und in notwendigem Zusammenhang damit den inneren von Tag zu Tag sich erneuern und erstarken (ἀνακαινοῦcθαι, der Ausdruck erinnert wohl mit Absicht an die ἀνακαίνωcις und setzt das Wunder der Neuschöpfung dem Tode gegenüber). Der Ausdruck ἔcωθεν ἄνθρωπος ist dabei an sich ebenso doppeldeutig wie πνεῦμα (vgl. S. 136) und könnte rein natürlich jenen inneren Menschen bezeichnen, mit dem wir im Denken und Selbstgespräch reden (vgl. Philo *Quod. det. pot. insid.* § 8, p. 195 M. = 22 Cohn; Tertullian *Adv. Praxean* 3, vgl. L. Rosenmeyer, *Quaestiones Tertullianeae*, Straßburg 1909, S. 1 ff.; die Quelle braucht natürlich nicht philosophisch zu sein; die tägliche Erfahrung und das Wort λόγος in seinem Doppelsinn oder cυνείδηcις führen von selbst darauf), es kann andererseits jenes göttliche Wesen in uns bezeichnen, das im Mysterium verliehen wird. So scheidet der späte heidnische Schrift-

steller Zosimos (Poimandres S. 104) von dem ersten Menschen noch einen ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος πνευματικός und läßt auch jeden von uns einen φωτεινὸς καὶ πνευματικὸς ἄνθρωπος in sich tragen, der daneben kurzweg τὸ φωτεινὸν ἡμῶν πνεῦμα genannt wird. Ähnlich kann auch für Paulus dieser ἔσωθεν ἄνθρωπος geradezu zum Χριστὸς ἐν ἡμῖν (Christus ist ihm ja der Ἄνθρωπος) und zum πνεῦμα werden. Paulus ist zufrieden, denn die gegenwärtige Bedrängnis schafft ihm eine überschwengliche Fülle und Wucht ewig währender δόξα (der Ausdruck ist hier vielleicht von dem hebräischen Wort *kâbôd* mit beeinflußt). Er begründet das (5, 1): οἴδαμεν γὰρ ὅτι, ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ (Corp. Herm. XIII 15: καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος), οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς (wie der Mithrasmyste einen von Gott selbst gebauten Leib im Himmel hat). καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες, εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. Wer εἴ γε (oder εἴπερ) hier einfach erklären will, kann nur deuten, daß für das ἐπενδύσασθαι, das Überlegen eines Obergewandes über eine schon vorhandene Hülle, die unerläßliche Vorbedingung ist, daß wir bei dem Ablegen des irdischen Gewandes noch eine andere Hülle haben; wer nackt erfunden würde, könnte das σῶμα ἐξ οὐρανοῦ nicht empfangen. Allein statt nun direkt zu sagen, was diese zweite unbedingt nötige Hülle ist, weicht der Apostel aus und wiederholt zunächst schwer das Wort στενάζομεν (v. 4): καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ἡμῶν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Gewiß empfinden wir dies Gewand des Körpers als drückende Last, sehnen uns aber dabei doch nicht, es einfach abzulegen (zu sterben), sondern bei seiner Ablegung jenes andere Obergewand anzuziehen, damit wir ein neues Leben erhalten. Der Ausdruck ist — vielleicht durch eine Erinnerung an die sonst andersartige Stelle I. Kor. 15, 53. 54 und das seltsame Zitat: ὁ θά-

νατος κατεπόθη εἰς νῖκος — etwas unklar geworden; der Apostel meint nur: 'damit wir statt der Vergänglichkeit das wahre Leben erwerben'; auf ζωή liegt der Ton. Er fährt fort (v. 5): ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο (nämlich εἰς τὸ ἐπενδύσασθαι) θεός, ὁ καὶ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος. Erst die letzten Worte, in denen das Bild wieder wechselt (vgl. Suidas ἀρραβών· ἡ ἐν ταῖς ὠναῖς παρὰ τῶν ὠνουμένων διδομένη πρώτη καταβολὴ ὑπὲρ ἀσφαλείας) enträtseln den ganzen Gedanken und bringen den Anschluß an den Anfang voll zum Ausdruck, in dem von einem ἔσωθεν ἄνθρωπος die Rede war, den wir unter dem ἐπίγειον σῶμα verborgen tragen; er ist gewissermaßen das ἔνδυμα, über welches der himmlische Leib als ἐπένδυμα sich legt; Gott hat uns zu diesem ἐπενδύσασθαι fähig gemacht, indem er uns als Angeld das πνεῦμα gab. Auf Römerbrief 8, 23: καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν· τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν darf man auch bei dieser Deutung verweisen. Die ἀπαρχή ist hier nur ein anderer Ausdruck für jenes Angeld oder Bürgschaft, πνεῦμα ἔχειν der Beginn, die Anfangsstufe, von dem πνεῦμα εἶναι; daß erst mit dem vollen Eingehen zu Gott die υἱοθεσία eintritt, hat sein Gegenbild in dem Hermetischen Wiedergeburtsmysterium, wo erst nach der Auflösung des irdischen Leibes und der Bildung des neuen, der aus den Kräften Gottes besteht, dem Mysten gesagt wird: θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς (§ 14, vgl. § 2); den Gebrauch von σωθῆναι erläutert das Wort (§ 1): μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας: es ist das neue Leben der σωτηρία, das wir nach dem Wort des Paulus bisher nur in der Hoffnung, d. h. als ein erhofftes haben. —

Jene materielle Veränderung, die hier auf Erden schon mit dem Christen vorgegangen sein muß, damit er das σῶμα οὐράνιον empfangen kann, beschreibt Paulus bekanntlich II. Kor. 3, 18: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι (schauend und spiegelnd) τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθά-

περ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Der in der Mysteriensprache übliche Ausdruck μεταμορφούμεθα (vgl. oben S. 105, Apuleius XI 30: *non alienam quampiam personam reformatus*) befremdet hier ein wenig, da er zu δόξα (Verklärung) nicht völlig paßt; nicht in einer Änderung der Gestalt, sondern des Wesens, bzw. des Grades der Verklärung, besteht die μεταμόρφωσις, und Paulus ist sich der Eigenartigkeit des Gebrauches wohl bewußt, indem er τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφοῦσθαι mit gewollter Künstelei verbindet und auch Römerbr. 8, 28 das σύμμορφον εἶναι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ θεοῦ als Wirkung des δοξάζεσθαι faßt. Man möchte fast vermuten, daß er die Ausdrücke schon vorgefunden hat, und daß ihm die μορφὴ θεοῦ bei dem göttlichen σῶμα ἀσώματον etwas Wesenhaftes ist. Stellen, wie Phil. 3, 21: ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ und Phil. 2, 6: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Gegensatz μορφὴν δούλου ἔλαβεν) passen dazu. Nun ist die μορφὴ θεοῦ ein der hellenistischen Mystik geläufiger Begriff, der zunächst natürlich rein äußerlich gefaßt wird; die ὀνόματα und die μορφαί seines Gottes muß der Zauberer kennen, dann kennt er sein Wesen; hierdurch wird wie ὄνομα, so auch μορφή bedeutungsvoll und fast selbständig; das ὄνομα oder die μορφή handelt; beides verbindet sich dann mit πνεῦμα, vgl. oben S. 138: ὄνομά σου καὶ πνεῦμά σου ἐπ' ἀγαθοῖς und Wessely Zauberpap. I, S. 73, Z. 1174: πρόσεχε, μορφὴ καὶ πνεῦμα (Gott ist beides), vgl. bei Paulus: καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Von der μορφὴ θεοῦ gehen mystische Einwirkungen aus, vgl. oben S. 69: συνεστάθην σου τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνόματι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν. So muß die Seele selbst die μορφὴ θεοῦ annehmen, und Gott bewirkt dies, indem er in sie eintritt, vgl. oben S. 107: ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ (es ist das φωτίζεσθαι oder *illustrari* in dem metaphysischen Sinn, vgl. Apuleius XI 29). Daß die Schau Gottes dasselbe bewirkt, sahen wir oben. Von hier ist sofort verständlich, daß eine beständige Schau Gottes

in uns eine μεταμόρφωσις bewirkt, eine Wesensänderung in immer steigender Verklärung zu ein und demselben Bilde. Den hellenistischen Gedanken der ὁμοίωσις durch das Schauen habe ich mehrfach besprochen und könnte höchstens einen Verweis auf Corp. Herm. XVII (Poimandres 354) hinzufügen: ἔστιν, ὦ βασιλεῦ, καὶ σωμάτων (ergänze εἴδη oder dgl.) ἀσώματα. ποῖα; ἔφη ὁ βασιλεύς. τὰ ἐν τοῖς ἐσόπτροις φαινόμενα σώματα ἀσώματα οὐ δοκεῖ σοι εἶναι; ... οὕτως ἀνταναklάσεις εἰσὶ τῶν ἀσωμάτων πρὸς τὰ σώματα καὶ τῶν σωμάτων πρὸς τὰ ἀσώματα, τουτέστι τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸν νοητὸν κόσμον καὶ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸν αἰσθητόν. Gewiß ist dies eine junge von platonischer Philosophie beeinflußte Rechtfertigung der Annahme eines σῶμα ἀσώματον, aber dieser Begriff selbst liegt in dem Wiedergeburtsmysterium klar zutage, ja das σῶμα πνευματικόν oder οὐράνιον ist der Grundbegriff dieser ganzen Mystik; möglich also, daß der Vergleich schon alt ist, zumal ja auch die Vorstellung des Menschen als Gegenbild seines Gottes uralt ist.

Wieder haben wir einen im wesentlichen hellenistischen Gedankenzusammenhang, und in ihm scheint mir die eigentümliche Verbindung der Begriffe δόξα und πνεῦμα (vgl. die Worte καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος) zwingend auf die ägyptisch-hellenistische Mystik zu weisen, in der das δοξάζειν, das Sprechen der Zauberformeln, zum Verklärten und zum πνεῦμα macht (oben S. 142). Der Gedanke einer vollkommenen Wesensänderung durch die Erkenntnis Gottes findet hier seinen Ausdruck, und er ist nicht jüdisch. Hiernach wird man dann andere Stellen beurteilen dürfen, wie z. B. I. Kor. 2, 7: ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν. Auch hier handelt es sich nicht um eine Steigerung der Würde oder gar des Ruhmes, sondern eine Art ἀποθέωσις, eine μεταμόρφωσις durch die γνῶσις θεοῦ und den Empfang des πνεῦμα (vgl. v. 9. 10). Erst jetzt scheint mir meine frühere Behauptung, in den Worten Römerbr. 8, 30: οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ

ἐδικαίωσεν, οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν, entspräche das δοξάζειν dem θεοῦν oder ἀποθεοῦν der hellenistischen Mysterienliteratur (oben S. 100ff.) genügend begründet.

Den ersten drei Kapiteln des ersten Briefes entsprechen, welches auch immer die zwischenliegenden Ereignisse sind, die vier letzten Kapitel des zweiten, und sie zeigen, wie das Gefühl, πνευματικός zu sein, sich im Kampfe steigern mußte. Der Anspruch, den Paulus erhoben hatte, als solcher zu gelten, mußte ihm ja von den beiden Parteien der Petrus- und Apollos-Gläubigen bestritten werden; es handelte sich um ihre Existenzberechtigung. Den eigenen Beweis des Paulus, daß sie nur νήπιοι ἐν Χριστῷ seien, wendeten sie gegen ihn: ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; Er selbst bringt ἔρις und ζῆλος, so gilt auch von ihm κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖ (vgl. im Eingang des Ganzen 10, 2: τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας). Also ist auch er nur ἄνθρωπος, also σαρκικός, sein Selbstruhm unzulässig, ein παραφρονεῖν, vor allem seine Beglaubigung dadurch, daß seine Verkündigung bei ihnen ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως geschah, unzulänglich; alle Christen haben die Autonomie, weil sie alle in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Meister stehen.

Jenem zuerst erwähnten Vorwurf (κατὰ σάρκα περιπατεῖ) begegnet er zunächst mit dem Hinweis auf den Kriegsdienst seines Amtes (vgl. Harnack, *Militia Christi*, S. 14); er führt ihn οὐ κατὰ σάρκα und ist durch ihn zu einer Art Kampf gezwungen (v. 5): λογισμοὺς καθαιροῦντες καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ (d. h. entgegen der untrüglichen und sichern Erkenntnis, die ihm gegeben ist) καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ. Die Ankündigung, die mit einem Verweis auf sein Kommen und ein Strafen des Ungehorsams schließt, wird aufgenommen im Schluß (13, 3) durch die Versicherung, daß dieser Christus in ihm und durch seinen Mund spricht (ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ). Dies Empfinden stellt die Überleitung zu dem ersten Teil

der Ausführung her: εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι. Seine Gegner haben sich nicht als πνευματικοί bezeichnet, nur aufgenommen, was er von ihnen sogar verlangt hat, das Bekenntnis Χριστοῦ εἰμι, und darauf ihren Anspruch begründet (daß es sich nicht um eine Christuspartei handelt, sondern um jenen mystischen Zusammenhang, ist hier besonders klar; sie haben ausgeführt, was das Χριστοῦ εἶναι für sie bedeutet, und damit nach der Auffassung des Apostels sich selbst herausgestrichen). Paulus will sich demgegenüber noch nicht seiner weiteren ἐξουσία rühmen, wiewohl sein Kommen zeigen wird, daß er es könnte, ohne Furcht, damit zuschanden zu werden (aufgenommen 13, 10); aber er mag nicht in Briefen drohen. Schon jetzt sagen ja die Gegner: αἱ μὲν ἐπιστολαὶ βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος. Der Vorwurf hat für ihn eine gewaltige Bedeutung, viel größere, als man von dem Vorhalten einer leiblichen Schwäche, einer Krankheit erwarten könnte, und die Ausflucht, Judenchristen könnten diese Krankheit als Strafe der Sünde fassen, genügte nicht, um zu erklären, daß alles Folgende von den Gedanken 'ich rühme mich meiner ἀσθένεια' und 'wenn ich schwach bin, bin ich stark' beherrscht ist. Erst, wenn wir bedenken, daß Paulus von seiner mündlichen Verkündigung gesagt hat, sie geschah ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, und daß diese Mitteilung einer δύναμις an den Prediger schon im hellenistischen Glauben notwendiges Erfordernis ist (vgl. z. B. Corp. Herm. I 32: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως . . . ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ πλήρωσόν με τῆς χάριτος ταύτης, ἵνα φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ) wird das verständlich; ja auch die Anknüpfung empfängt von hier Licht. Selbst in jener Nachbildung des religiösen ἐνθουσιασμός in der poetischen und rhetorischen Literatur, die dem Philologen so bekannt ist (vgl. Seneca *suas.* III), ist die freie und improvisierte Rede der Beweis für den Besitz des πνεῦμα. Es verdächtigt auch den Träger des πνεῦμα im religiösen Sinne, wenn er die δύναμις nur in dem ausgearbeiteten Briefe, nicht aber in der unmittelbaren Verkündigung

zeigt. Das wäre kein echter πνευματικός. Vielleicht darf man sogar noch weiter gehen. Zwei Auffassungen des Prophetentums stellt Hermas *Mand.* XI einander gegenüber; nach der einen, die er selbst teilt, erfüllt 'der Engel des prophetischen Geistes' den Begnadeten nur in der Versammlung der Gemeinde und nach deren Gebet mit dem πνεῦμα, während der falsche Prophet gerade hier die Kraft verliert und verstummt; er 'prophezeit' in der Einsamkeit oder vor wenigen. Es scheint mir sehr möglich, daß eine ähnliche Vorstellung schon in der korinthischen Gemeinde bestand. Daß Paulus (v. 11) mit schwerer Drohung hinzufügt, er werde den Gegnern schon zeigen, daß er auch in persönlicher Rede die δύναμις habe, macht es mir unmöglich, in v. 8 in den Worten καυχήσομαι περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν, ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν in dem Relativsatz eine Interpolation aus 13, 10 zu sehen. Ihre Wiederkehr dort in einem ganz anders versöhnlichen Sinne scheint mir beabsichtigt. Wohl erklärt der Apostel hier, nicht drohen zu wollen, um jenem Vorwurf nicht weitere Nahrung zu geben, deutet aber doch zugleich an, daß er im Besitz einer eigentümlichen und geheimnisvollen Macht ist. Das Wort ἐξουσία bedeutet im Zauber jede übernatürliche und geheimnisvolle Kraft, die sich auf ein besonderes Verhältnis zu Gott und eine besondere γνῶσις gründet; die Hermetische Literatur verinnerlicht die Vorstellung, behält sie aber bei und die πᾶσα ἐξουσία ist ihr ebenso die Allmacht über die Natur und die πνεύματα, wie z. B. die Gotteskraft, heilig und sündlos zu sein (oben S. 129, Corp. Herm. XIII 17. I 32). Auch an unserer Stelle wird man nicht von einem Rechte des Apostolats auf bloßen Ausschluß aus der Gemeinde reden dürfen. Jede bestimmte Vorstellung zerstört das Ethos der Stelle. Von einer geheimnisvollen Macht hat Paulus schon im ersten Brief gesprochen, ja im Grunde von ihr Gebrauch gemacht (5, 3 ff.): ἐγὼ μὲν γὰρ ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον, ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν

Ἰησοῦ παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου. Man versucht vergeblich, zu entscheiden, ob bei diesem 'Ausschluß aus der Gemeinde' diese selbst mitwirken soll oder nicht. Schwerlich ohne Absicht läßt der Apostel die Deutung als möglich zu, daß er nur entschlossen ist, bei seiner nächsten Anwesenheit vor der Gemeinde den Sünder dem Satan zu übergeben. Herauslesen kann man ebensowohl, ja mit noch größerem Recht die Drohung, daß, wenn das nächste Mal die Gemeinde sich versammelt, sein Geist, unsichtbar anwesend, durch die Kraft Gottes diese Übergabe vollziehen wird. Verbinden müssen wir jedenfalls, wie ich gegen Lietzmann erinnere: τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. II. Kor. 13, 4); von der Gemeinde heißt es nur συναχθέντων ὑμῶν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ; die natürliche Wortfolge ist geändert, um die rhetorische Wirkung des feierlichen Satzes zu erhöhen; wohl soll die Gemeinde dabei sein — wie Hermas das auch fordert —, aber der Apostel allein ist Träger der Kraft. Ein Ausschluß aus der Gemeinde ist nach den Worten selbst nicht Hauptgegenstand seines Urteils, sondern körperliche Schädigung oder gar Vernichtung durch den Satan; daß die Gemeinde den Schuldigen ausstoßen soll, wird später gesagt, v. 13: ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, vgl. v. 7: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, v. 12: οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε — es ist eine Aufhebung des Verkehrs, die der Apostel wohl anraten kann, bei der er aber selbst nicht beteiligt ist. Ganz anders charakterisiert er seine Tätigkeit; der Nachahmer I. Timoth. 1, 20 faßt sie einfach als Zauberhandlung (τινὲς . . . περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν· ὧν ἐστὶν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν, vgl. die Vorstellungen von der Macht des mit Gott verkehrenden Magiers bei Apuleius, oben S. 129, und Philo *De spec. leg.* III 18, p. 316 M. = III 100 Cohn); jedenfalls spricht an unserer Stelle, wie es Bachmann ausdrückt, ein Geist, der sich bevollmächtigt glaubt, richtende Kräfte höherer Art zu handhaben. Wir

sehen auch, daß die Empfänger des Briefes erwarten, daß er diese Kräfte nur in persönlicher Anwesenheit handhaben kann. Nur hieraus wird mir im zweiten Briefe die Drohung mit jener ἐξουσία erklärlich, die Paulus bei seinem Kommen erweisen könnte. Aber durch nichts gerechtfertigte Willkür ist es, diese 'richtende Kraft' auf eine gewissermaßen kirchenrechtliche Vollmacht zum Ausschluß aus der Gemeinde herabzudrücken und ihres mystischen Charakters nach Kräften zu entkleiden. In dem zweiten Briefe gibt Paulus in einem Punkte scheinbar nach; an die persönliche Anwesenheit bleibt die Wunderkraft gebunden. Aber er steigert seinen Anspruch doch; ausdrücklich nimmt er jene wunderbare Kraft auch ohne die Gemeinde, ja gegen sie für sich in Anspruch, nur hält er die Drohung mit Absicht unbestimmt. Er hat die Macht und könnte sie verwenden εἰς καθαίρεσιν und will sie doch verwenden und von Gott empfangen haben εἰς οἰκοδομήν. Mit dem Übergange, er wolle sich jetzt in dem Briefe dieser ἐξουσία nicht rühmen, denn er wage nicht, sich jenen Männern gleichzustellen, die sich selbst empföhlen, kehrt er nun zu jenen Gegnern zurück, die von sich behaupten: Χριστοῦ ἐσμεν. Was vor Augen liegt, können sie doch nicht leugnen, nämlich, daß auch Paulus das gleiche von sich sagen kann. Da muß es also ein μέτρον, eine Abstufung in dem Grade des mystischen Zusammenhanges mit Christus und der auf diesen Zusammenhang begründeten Erkenntnis, geben. Daß jene Männer auf die Tatsache des Χριστοῦ εἶναι den Anspruch auf Autonomie gründen (während er eine ἐξουσία auch über sie zu haben behauptet), beruht darauf, daß sie sich nicht an andern vergleichend messen, sondern nur an sich selbst. Das Maß gibt Gott, indem er in dem Erfolg der Predigt die δύναμις zeigt; so ist die Gemeinde selbst sein Maß; er braucht nicht wie die Gegner sich mit fremdem Maß und fremder Arbeit zu brüsten (absichtlich wird I. Kor. 1, 31 wiederholt; er hat einst durch dies Zitat seinen Selbstruhm gerechtfertigt; der beruht nicht auf παραφρονεῖν; aber, beruhte er auch darauf, ertragt

mich; es ist die Übergangsformel, die von nun an öfters begegnet).

Im Eingang von Kap. 11 kehrt Paulus zu dem Vorwurf zurück, daß auch in ihm ζῆλος sei und beweise, daß auch er 'nur Mensch' ist. In ihm ist vielmehr der ζῆλος θεοῦ. Als reine Braut hat er die Gemeinde Christus zugeführt, nun fürchtet er, daß sie diesem die Ehe bricht (jüdischer Gedanke). Den nächsten Satz vermag ich, wenn der Schluß richtig überliefert ist, nur mit E. Schwartz als Frage zu verstehen: 'denn wenn ein beliebiger Ankömmling euch einen anderen Jesus kündet und ihr ein anderes πνεῦμα empfangt (das setzt einen andern Gott voraus) und eine andere Botschaft (Lehre) annehmt, wäre es recht, daß ihr's duldet?' Ein nur gedachter Fall würde dabei in der realen hypothetischen Form dargestellt, wie uns das auch später bei Paulus begegnen wird. Allein mir scheint das Verbum ἀνέχεσθαι (*pati*) neben λαμβάνειν und δέχεσθαι, also Ausdrücken der eigenen Tätigkeit, immer verdächtig; lieber lese ich, den Spuren einer Nebentradition folgend: καλῶς ἂν εἴχετε; — 'stünde es dann wohl um euch?' Das heißt: wäre das nicht Untreue gegen Christus, Unheil für euch, muß ich nicht darum eifern um Gottes und eurer willen? Es ist psychologisch fein, daß er den Schluß als unmöglich hinstellt, während ihm doch der Vordersatz möglich schien. Richtig freilich ist der auf jeden Fall fragende Satz nur, wenn Paulus den echten Jesus, das volle πνεῦμα und die wahre Botschaft und Lehre gebracht hat. So schließt jetzt notwendig an: denn ich glaube, in nichts stand ich damals (das Perfekt steht für den Aorist, vgl. 12, 11) selbst hinter den Überaposteln (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων) zurück; εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει. Das entspricht klar der Schilderung seiner Missionspredigt I. Kor. 2, 4: οὐκ ἐν πειθοῖ (vgl. oben S. 161) σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως und richtet sich zugleich gegen den Vorwurf II 10, 10: ἡ παρουσία ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος: in der Kunst der Rede mochte ich nichts besonderes haben (ἰδιώτης, εἷς τῶν πολλῶν sein), in der γνῶσις, von der es allein abhängt, ob ich

den echten Jesus, das volle πνεῦμα und die wahre Botschaft gebracht habe, stand ich keinem τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων nach (vgl. auch I. Kor. 9, 2—5). Meint Paulus mit diesem Wort nur namenlose Gegner in Korinth oder gar die bisher nur gedachten Verkünder eines anderen Jesus, so ist dieser Ruhm mehr als klein, aber vor allem die Begründung falsch; sie wird klar und verständlich, wenn er die Urapostel meint; steht er ihnen in der γνῶσις nicht nach, so verlockt jeder, der einen andern Jesus als er verkündigt, die Gemeinde zur Untreue an dem echten. Doch hierauf müssen wir zurückkommen, wenn Paulus den Satz wiederholt. Zunächst greift er, indem er einen Gegensatz anfügt, noch einmal auf den Vorwurf des κατὰ σάρκα περιπατεῖν oder σαρκικὸν εἶναι zurück. Freilich kann der Schluß von v. 6 in keiner der verschiedenen überlieferten Fassungen richtig sein, da immer ein Gedankenzusammenhang mit dem in der Form anschließenden v. 7 fehlt; auszugehen scheint von der längsten, an sich sprachlich unmöglichen Fassung; ἐν παντί verlangt den Zusatz eines Adjektivs, also etwa: ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει, ἀλλ' ἐν παντὶ ⟨ἀμέμπτους ἡμᾶς⟩ φανερώσαντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς. ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα κτλ. Er sagt φανερώσαντες ἐν πᾶσιν, weil er gleich hinzufügen will, dieser sein Ruhm werde nicht verstummen in ganz Achaja, und er fragt bitter, ob seine Selbstlosigkeit Sünde war (vgl. später 12, 13 ἀδικία), weil κατὰ σάρκα περιπατεῖν den Begriff der Sünde in sich schließt (vgl. später 12, 18: τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν), und weil seine Handlungsweise einer Erlaubnis Jesu nicht entsprach. Auf jenes von mir ergänzte Adjektiv, ἀμέμπτους oder welches es sei, scheint sich noch die Frage 12, 16 zu beziehen, ob er sich als πανοῦργος gegen sie erwiesen habe. Ähnlich will Paulus auch bei seinem nächsten Kommen verfahren, schon um denen den Anlaß zu Streit und Verdächtigung zu nehmen, die wünschten, er täte wie sie; es sind Schalksknechte, Lügenapostel, Diener des Satans, die nur vorgeben, Christi Diener zu sein, und denen Gott ihren Lohn schon geben wird. Daß sie in Korinth sind, wird durch nichts angedeutet; alles weist auf Gegner, wie

Paulus sie in seiner Missionstätigkeit öfters gefunden hat, und wie er sie Phil. 3, 18 schildert. Die Sorge, daß solche Gegner auch nach Korinth kommen, die notwendig einen andern Jesus predigen, hat v. 4 ausgesprochen; einen Anlaß, sie mit den ὑπερλίαν ἀπόστολοι in v. 5 zu verbinden, gibt Paulus nicht (im Gegenteil: diese Verbindung würde den Sinn von v. 5 zerstören); er läßt mit Absicht im Dunkel, ob er überhaupt an bestimmte Männer denkt.

Dagegen kehrt er nach einer neuen, noch bittereren Entschuldigung seines Selbstruhmes zurück zu dem ersten Gedanken seiner Streitdarlegung: εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι . . . καὶ ἡμεῖς Χριστοῦ. Nur wirkt das kleine und doch durch die Höhe des Anspruches sich jedem einprägende Sätzchen: λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων nach und bezeichnet das neue Thema und das neue μέτρον, an dem er sich mißt; handelt es sich doch um eine Auseinandersetzung mit einer Petrosgemeinde: ἐν ᾧ ἄν τις τολμᾷ (verstärktes πέποιθεν), τολμῶ κἀγώ. Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλεῖταί εἰσιν; κἀγώ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ. διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ· ὑπὲρ ἐγώ (daß die διάκονοι Χριστοῦ Apostel sind, zeigt v. 13—15, freilich ebenso sicher auch, daß es nicht jene Lügenapostel und Satansboten sind; der Widerspruch, daß er sie hier doch gelten ließe, könnte 'paulinisch' nur sein, wenn direkter Widersinn Kennzeichen für paulinischen Ursprung wäre, und worin bestände dann das Besondere dieses letzten Ruhmes, den Paulus so lange entschuldigt?). Man muß beachten, daß in der Polemik dieser Kapitel Paulus keine Behauptung des ersten Briefes zurücknimmt, wohl aber alle steigert (selbst die Warnung vor ζῆλος und ἔρις wird gesteigert 12, 20 wiederholt). Auf sein Apostolat hatte er dort hingewiesen, es (15, 3ff.) mit dem Bekehrungswunder begründet und sich zugleich ausdrücklich unter Petros und die Urapostel gestellt als letzten und kleinsten von allen, ja als eigentlich dieses Namens nicht wert; wie er ihn nur durch Gottes Gnade empfangen hat, so ist es nur dessen Gnade, daß er 'mehr ge-

arbeitet hat, als sie alle'. Nun war das Maß der Arbeit ihm schon II 10, 12 ff. das Maß, nach dem Gott die Seinen mißt. Das ist es in dem neuen Vergleich mit den ὑπερλίαν ἀπόστολοι zunächst wieder, nur daß in den κόποι die θλῖψις mehr betont wird, die ja nach Paulus' Ansicht δόξα gibt. Als zweites und neues Maß treten die ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις hinzu, die ebenfalls δόξα geben. In beidem hat er das höchste erreicht, was möglich ist. Nun kehrt er 12, 11 zu dem Gedanken von 11, 16 zurück: mag Selbstruhm töricht sein, ihr habt mich dazu gezwungen; denn ihr hättet mein Ruhm sein müssen: οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι. Daß weder unbekannte Korinther noch etwa Sendboten der Gemeinde von Jerusalem mit dem pointierten Ausdruck gemeint sein können, zeigt die Begründung: τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατηργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν. τί γάρ ἐστιν, ὃ ἡττήθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, εἰ μὴ ὅτι αὐτὸς ἐγὼ οὐ κατενάρκησα ὑμῶν; Die Versicherung, daß keine christliche Gemeinde mehr von der δύναμις θεοῦ erfahren hat, und daß Paulus sich in ihr wirklich als der ἀπόστολος in höchstem Sinne erwiesen hat, verlangt notwendig, daß die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, denen Paulus sein ὑπὲρ ἐγώ entgegenruft, wirklich, wie schon alle Kirchenväter deuteten, die Zwölf sind, oder für unsern Fall Petros. Nicht bloß der πνευματικός zu sein beansprucht er mehr in seiner 'Torheit', sondern an δόξα der größte der Apostel. Er wird grade darum freilich den 'Menschen', für den er das verlangt, von dem schwachen eigenen Ich trennen müssen. Jenen Gegnern, die auf ein bloßes Χριστοῦ εἰμι ihre Ansprüche begründeten, ist auch dann aufs vollste geantwortet. Der 'Maßstab Gottes' hat ihn selbst über die Urapostel erhöht. Es wird sich in Kap. 13 zeigen müssen, ob diese Deutung richtig ist.

In diesem Zusammenhange also steht jene geheimnisvolle und feierliche Erzählung seiner Vision, die das im ersten Briefe erzählte Bekehrungswunder noch überbieten und beweisen soll, daß er ἐν γνώσει den Urapposteln nicht nachsteht und nach-

stand: οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ (natürlich ist 'Mensch in Christus' ein Begriff, zunächst gewählt wegen Χριστοῦ εἰμι gleich ἐν Χριστῷ εἰμι und zugleich jene Lehre vom göttlichen ἄνθρωπος voraussetzend, der wir immer begegnen) πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν (das Gebet der Mithrasliturgie läßt die Möglichkeit offen, hier σῶμα zunächst als 'ein Leib' und ἐκτὸς τοῦ σώματος als 'außer dem zugehörigen, nämlich pneumatischen Leib' zu fassen; doch käme, auch wenn man nicht so deutete, auf die leichte Inkongruenz zu früheren Darstellungen des Paulus wenig an), ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ (zu dem Ausdruck vgl. oben S. 88). καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι, εἴτε χωρὶς (ἐκτὸς?) τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα (*quae voce meliora sunt* sagt Apuleius XI, 23 von der Verkündigung der Himmelswanderung), ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (Apuleius XI 23: *dicerem, si dicere liceret;* aber ἀνθρώπῳ heißt hier wohl mehr als τινί; der ἄνθρωπος οὐκέτι τέλειος, d. h. wer noch nur Mensch ist, wie die Korinther nach seiner früheren Behauptung, darf es nicht hören; wieder hält Paulus seinen Anspruch, mehr zu sein, voll aufrecht). ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι, ὑπὲρ δὲ ἐμαυτοῦ οὐ καυχήσομαι, εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου (ὑπὲρ τοῦ τοιούτου kann hier nicht neutral sein, weil dann der Gegensatz zu ὑπὲρ ἐμαυτοῦ entschwinden würde und weil das zweimal vorausgenommene τὸν τοιοῦτον offenbar in rhetorischer Anaphora aufgenommen wird). Es ist das εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι des ersten Beweises (aus den κόποι, 11, 30) in neuer Wendung und mit einer neuen Erklärung; wie die κόποι, die den Leib aufrieben — er verweist auf sie 12, 10 —, nach seiner Auffassung gerade in notwendiger Wechselwirkung die δόξα und δύναμις jenes ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ in ihm erhöhten, so auch jenes Leiden, das Gott als Gegengewicht gegen die ἀποκαλύψεις ihm verordnet hat, damit er sich nicht als einheitliches Wesen, als selbst

durch sie verherrlicht, betrachten kann. Verherrlicht ist nur jenes göttliche Wesen in ihm, das stärker wird, je schwächer er selbst wird: ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι. An diesen Gedanken schließt eng die Berufung auf die δύναμις des Apostels, die er an den Korinthern schon erwiesen hat; an ihn aber auch, nach der kurzen Unterbrechung 12, 14—21, der Schluß. Er fühlt in sich eine ἐξουσία, eine auf das volle Wissen begründete göttliche Kraft, zu richten und daher zu verderben oder zu retten, und er wird nicht zum zweiten Male schonen. Die Gegner wünschen den Geist in ihm auf die Probe zu stellen (δοκιμή hier in demselben Sinn, wie gleich δοκιμάζειν und πειράζειν); sie haben ja gesagt: ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής — er wird sich in ihrer Bestrafung zeigen. So ist der Gedanke, allein Paulus wählt hier nach der Berufung auf die höchste Offenbarung und höchste Apostelkraft für den Begriff πνευματικὸν εἶναι, den er früher als νοῦν Χριστοῦ εἰληφέναι bestimmt hat, den stärksten Ausdruck: ὁ ἐν ἐμοὶ λαλῶν Χριστός, um gleich mit geheimnisvoller Drohung hinzufügen zu können, daß dieser nicht ἀσθενής ist, sondern über sie, die ja in ihn eingetaucht sind und Χριστοῦ sind, Gewalt hat. Noch stärker tritt diese Drohung mit einem persönlich in ihm lebenden Christus im folgenden hervor: wohl war Christus schwach und starb, aber er lebt durch Gottes Kraft, so wird auch Paulus, ob er auch schwach ist, mit ihm leben in der Kraft Gottes über die Gemeinde. So soll sich ihre δοκιμή lieber gegen sie selbst richten, sie sollen sich prüfen. Paulus hofft, daß sie schon vor seinem Kommen erkennen werden, daß er δόκιμος ist; täten sie es nicht, so wäre das eine Sünde, und er müßte sein δόκιμον εἶναι, den Besitz des Geistes und der Kraft, offenbaren in ihrer Bestrafung. So hält er das stolze Wort, daß der Pneumatiker αὐτὸς ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται, voll aufrecht; nur den Wandel, nicht die Lehre unterwirft er ihrer Beurteilung. Von seiner Wunderkraft hat er früher Proben gegeben und kann sie jetzt nach neuer Seite geben, seine ἐξουσία über die Gemeinde beweisen, denn in ihm lebt Christus. Gewiß kann hier manches an

das altisraelitische Prophetenbewußtsein erinnern — der Individualismus, der ihm zugrunde liegt, ist ja gerade in den Laienkreisen und der Diaspora durch den Synkretismus und Hellenismus wieder belebt worden und knüpft natürlich an altheimische Elemente an — aber die Richtung dieses neuen Prophetentums auf eine fast dogmatische Spekulation, eben auf die γνῶσις, und seine Überzeugung von einem Verwandlungswunder an der eigenen Person ist nicht jüdisch; hellenistischer Mysterienglaube hat das altisraelitische Prophetentum umgestaltet und etwas ganz neues geschaffen. —

Daß er keinem der Urapostel nachstehe ἐν γνώσει, hat Paulus durch die alles überbietende Vision erwiesen. Er hat diesen Gedanken schon einmal in anderer Fassung vorausgenommen.

Die früher besprochenen Darlegungen über den himmlischen und irdischen Leib schließt Paulus (II. Kor. 5, 6): ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου und spricht aus, daß ihm das liebste wäre ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. Darum ist auch jetzt sein ganzer Ehrgeiz und sein Streben (v. 9) εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι. Hieran, und zwar, wie das folgende zeigt, am engsten an die Worte εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι, schließt (v. 13): εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. Zwischen beide Verse schiebt sich, wie bei Paulus oft, ein Nebengedanke, der schließlich zu demselben Ziele führt und neben dem εὐάρεστοι εἶναι auch das Wort φιλοτιμούμεθα berücksichtigt, ja seine Wahl erklärt. Gott wohlgefällig suchen wir zu sein, denn wir müssen vor ihm dereinst 'offenbar' werden zu Lohn oder Strafe. So suchen wir in der Furcht vor diesem Gericht die Menschen zu gewinnen und sind dabei vor Gott offenbar (rhetorisch umgeformt aus dem einfachen Gedanken 'wie Gott weiß'; der rhetorische Gegensatz von ἀνθρώπους und θεός führt dann zu dem Zusatz 'und die Menschen wissen es auch', συνοίδασιν, nämlich, daß es in der Furcht Gottes geschieht; ihr Gewissen muß ihm das bezeugen) und hoffentlich auch in eurem Mitwissen. Denn ich will mich jetzt nicht wieder heraus-

streichen und rühmen (sein φιλοτιμεῖσθαι geht nicht nach menschlichem Ruhm), sondern euch eher Anlaß geben, euch meiner vor denen zu rühmen, die sich selbst vor den Leuten rühmen, es aber nach ihrem Herzen und Gewissen nicht können. Auch von diesem Gedanken führt natürlich eine Brücke zu v. 13; daß er offenbar ist vor Gott und dem Gewissen der Korinther, wird durch den mit εἴτε . . . εἴτε beginnenden Satz in der Tat begründet. Dennoch könnten für den Hauptgedanken v. 10—12 fehlen; lückenlos würde an v. 9 anschließen v. 13: . . . εἴτε ἐκδημοῦντες εἴτε ἐνδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι· εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. 'Unsere Ekstasen geschahen und geschehen für Gott, sind ein Dienst an ihn, ein Kult, der ganz selbstverständlich εὐάρεστος θεῷ macht.' Es ist die übliche hellenistische Auffassung, die einer weiteren Ausführung wohl kaum bedarf. Daß das ἐκστῆναι in der Vision dem ἐκδημῆσαι im Tode vollkommen gleichgesetzt wird, entspricht ebenfalls allgemein hellenistischer Anschauung und Wortgebrauch (vgl. z. B. εἰς θεὸν χωρεῖν in den Hermetischen Schriften). Als so selbstverständlich wird dieser Doppelsinn vorausgesetzt, daß durch ihn das Wort σωφρονεῖν, das den Gegensatz zur Ekstase bedeutet, zugleich den Sinn von 'auf Erden leben' (ἐνδημεῖν ἐν σώματι) annimmt. Das ἐνδημεῖν ἐν σώματι wird ebenfalls Gott wohlgefällig sein und seinem Willen entsprechen, weil es nur euch gilt. Das soll bewiesen werden und könnte es auch allein durch den Satz: 'denn dazu zwingt uns die Liebe Christi zu allen Menschen (also auch zu euch); er will alle seines Todes und seiner Auferstehung teilhaftig machen'. Aber damit wäre nur die eine Hälfte des Gedankens voll gegeben. Der Wille Gottes ist es auch, daß Paulus auch nicht mehr sich selbst lebt; er ist ja sich selbst gestorben, indem er mit Christus starb. Das εἰ δὲ σωφρονοῦμεν, ὑμῖν wird aufgenommen: ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν. Beide Gedanken durchdringen sich in dem echt paulinischen Satze: 'denn die Liebe Christi zwingt uns dazu, die wir erkannt haben, daß wenn einer an aller statt

gestorben ist, alle insgesamt gestorben sind, und einer an aller statt starb, damit, wer wahrhaft lebt (in ihm lebt), nicht mehr sich lebt, sondern dem, der für ihn gestorben und auferweckt ist.' Die Folge hiervon soll sein (v. 16): ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα, und offenbar soll dabei οὐδένα dem dreimal stark hervorgehobenen ὑπὲρ πάντων und οἱ πάντες entgegengesetzt werden; andererseits muß der Gedanke wirken, daß er selbst und für seine Betrachtung alle Menschen gestorben sind. 'So gibt es für mich jetzt keinen Menschen mehr nach dem Fleisch, keinen kenne ich und zu keinem habe ich innere und nähere Beziehung'. Nicht von einem intellektuellen Erkennen, sondern von einer Empfindung, einem Verhältnis, das unter den γνώριμοι besteht, muß die Rede sein. Wieder durchdringen sich zwei Gedanken: 'Für alle Menschen ist Christus gestorben, also gibt es für mich keinen näher oder ferner stehenden mehr' und 'Gestorben bin ich und in ein neues Leben auferweckt, den natürlichen Menschen gibt es für mich nicht mehr, er ist mir nichts'. An diesen zweiten Gedanken schließt eng, aber doch nicht lückenlos v. 17: ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ τὰ πάντα: das Hineinversetzen in Christus ist wie eine neue Schöpfungstat (der Ausdruck ist mit Absicht so gewählt, daß an die Weltschöpfung, die in Adam ihren Abschluß gefunden hat, erinnert wird; die Gegensätze Χριστός und Ἀδάμ sind dem Apostel durch v. 15 in Erinnerung gekommen); die ganze frühere Welt ist versunken, alles neu geworden (die Neutralformen τὰ παλαιά, τὰ πάντα lassen, ähnlich wie das gleich folgende τὰ δὲ πάντα, mit Absicht zweifelhaft, ob von dem Wesen des Menschen oder der Welt, in die er versetzt ist, gesprochen wird). Wie kann ihm da ein einzelner Mensch als Mensch und Teil der früheren Welt irgend etwas besonderes bedeuten? Volkstum, Familie, Freundschaft und Bekanntschaft, alles, was Unterschiede machen und besondere Beziehungen geben könnte, ist mit der alten Welt versunken. Man erkennt leicht: noch ist das Wort unvollständig; es zielt auf etwas, was noch nicht gesagt ist, und in

der Tat schiebt sich ja zwischen die beiden bisher besprochenen Sätze ein Zwischenglied, das notwendig aus jenen gedeutet werden muß, das kurze Sätzchen, wegen dessen ich auf die ganze Stelle eingehen mußte: εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Die Möglichkeit es als realen Bedingungssatz zu fassen und den Apostel sagen zu lassen, er habe Jesus gelegentlich einmal gesehen, entfällt damit für mich vollständig und ich brauche nicht mehr Annahmen zu widerlegen, wie, Paulus habe solches gelegentliche Sehen übertreibend als ἐγνωκέναι bezeichnet, um sich den μαθηταί gleichzustellen, oder aus ἐγνωκέναι kunstvoll ein 'diskursives Erkennen der spezifischen Würde Christi' herauszudeuteln. Von einer wirklichen innern Beziehung des Paulus zu Jesus kann aber keine Rede sein. Das ist freilich unlängst leidenschaftlich bestritten und gegen Wredes bekannte Ausführungen behauptet worden, Paulus müsse im Gegenteil einen starken, sein Leben entscheidenden unmittelbaren Eindruck von Jesu Person und Lehre davongetragen haben, doch brauche ich auf die einzelnen Künsteleien der Beweisführung wohl deshalb nicht näher einzugehen, weil für mich und gewiß viele Leser durch diese Annahme der Schreiber des Galaterbriefes direkt zum Lügner gemacht würde. Nur auf eine Behauptung muß ich eingehen, die den Philologen um so mehr herausfordert, als sie sich als allgemein anerkannt gibt, die Behauptung, daß Paulus, wenn er wirklich Jesus nicht gekannt hätte, an unserer Stelle in klarer Hervorhebung des Irrealis hätte schreiben müssen: εἰ δὲ καὶ ἔγνωμεν κατὰ σάρκα Χριστόν. Das heißt elementare Regeln der Schulgrammatik mechanisch auf einen Schriftsteller übertragen, der ein eigenartiges, kompliziertes und zugleich oft sprunghaftes Empfinden in lebendiger, an Nuanzen und Beziehungen reicher Sprache zur Darstellung bringt, und ich freue mich, daß Sprachkenner wie E. Schwartz und Br. Keil mir mein Urteil über unsere Stelle bestätigt und ergänzt haben.

Zwei Zeiten und Denkweisen hat Paulus einander schroff gegenübergestellt und von der zweiten, gegenwärtigen mit aller

Bestimmtheit gesagt: ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα. Er will dies steigernd fortführen und muß, soll das in einem eigenen Satz geschehen, notwendig wieder die Präsensform wählen: Χριστὸν νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Dann kann den Gegensatz dazu nur das Perfektum bilden, etwa: εἰ ἐγνώκαμεν ἄλλους, νῦν οὐκ οἴδαμεν, εἰ ἐγνώκαμεν Χριστόν, νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Eine voll abgeschlossene Vergangenheit wird ja der Gegenwart gegenübergestellt. Ich würde hiernach selbst bei einem ausgesprochen irrealen Verhältnis an der Wahl der Tempora keinen Anstoß nehmen, zumal da eine Art Anakoluth vorliegt. Aber das Verhältnis der beiden Sätze ist ja nicht wirklich kondizional (etwa derart, daß die beiden Handlungen in kausalem Verhältnis zueinander stünden und aus dem sicher unrichtigen Hauptsatz οὐκ ἂν ἐγίνωσκον — γινώσκω δὲ — die Unrichtigkeit auch der Annahme folgte εἰ ἔγνων κατὰ σάρκα). Es handelt sich vielmehr um jenen in Wahrheit rein adversativen Gebrauch der Bedingungspartikel, der den kausalen Zusammenhang gerade bestreitet: mag auch die eine Tatsache oder Annahme an sich richtig sein, die andere ist es darum nicht. Hier kann der Natur der Sache nach wohl der Potentialis eintreten, der Irrealis aber nur in einer gewissen Erweiterung seiner Funktion. Den Sinn könnten wir wiedergeben: θές (ποίησόν) με κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστόν, oder: καίτοι καὶ εἰ ἐγνωκὼς εἴην, oder: εἰ ὅτι μάλιστα ἔγνωκα. Der Gegensatz wäre immer: νῦν οὐκέτι γινώσκω. Ich habe dabei im Ausdruck hervorgehoben, daß es sich nur um eine Annahme, nicht um eine Tatsache handelt; aber die lebendige und wirklich lebhafte Sprache macht diesen Unterschied besonders in den konzessiven Bedingungssätzen — der *terminus* ist etwas zu eng — durchaus nicht immer. Man vergleiche aus der Fülle der Beispiele, die Stahl, Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums, S. 414ff. zusammengetragen hat, etwa Plato Laches 182c; Thukydides VI 89, 3; Herodot VII 10; Isokrates XIV 58, XVI 48; Homer Il. 13, 58. Der Zweck ist oft genug klar, so in den durch die Wiederholung noch besonders hervorgehobenen Worten Il. 20, 371. 372:

τοῦ δ' ἐγὼ ἀντίος εἶμι, καὶ εἰ πυρὶ χεῖρε ἔοικεν, εἰ πυρὶ χεῖρε ἔοικε, μένος δ' αἴθωνι σιδήρῳ (auch wenn er gleicht oder gliche). Natürlich überträgt sich das auch in die Vergangenheit, vgl. Xenophon *Memorab.* II 2, 7: ἀλλά τοι εἰ καὶ ταῦτα πάντα πεποίηκε καὶ ἄλλα τούτων πολλαπλάσια (auch angenommen, sie hat, was du sagst, wirklich getan), οὐδεὶς ἂν δύναιτο αὐτῆς ἀνασχέσθαι τὴν χαλεπότητα. Noch näher an Paulus führt Euripides Suppl. 528: εἰ γάρ τι καὶ πεπόνθατ' Ἀργείων ὕπο — τεθνᾶσιν (gesetzt, ihr habt gelitten). In allen drei Fällen will der Sprecher gar nicht entscheiden, ob die Annahme wirklich eingetreten ist, oder legt wenigstens hierauf gar keinen Ton; nur die entgegengestellte Tatsache soll als sicher erscheinen. Von hier aus ist Paulus durchaus zu verstehen; daß er auch in der gedachten Annahme den Indikativ setzt, steigert nur die Bestimmtheit der Hauptaussage, und die mit hervorragendem Feingefühl gewählte leichte Unregelmäßigkeit der Form lenkt die Aufmerksamkeit noch besonders auf den Satz: εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν — ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν: 'angenommen selbst, ich habe dem Christus in seiner menschlichen Zeit (oder: als Mensch) nahe gestanden — ich kenne ihn jetzt nicht mehr'. Gewiß streift der Gedanke dabei die Urapostel und ihre persönliche Beziehung zu dem gemeinsamen Herrn, nur möchte ich nicht eigentliche Polemik darin suchen. Jene persönliche Liebe und Anhänglichkeit wird nur als irrelevant hingestellt; sie hebt den μαθητής nicht über den Apostel; ganz anders ist das Band, das den neuen Menschen mit seinem Gott verbindet. Eine menschliche Neigung, sei es auch zu der Person eines menschgewordenen Gottes, ist für Paulus nicht religiös; zwischen menschlichem Lieben und Kennen und der neuen durch das Eingehen in Christus vermittelten Kenntnis und Liebe liegt eine Kluft, welche erstere für die zweite vollkommen wertlos und überflüssig macht. Es ist ein seltsam modernes und im Grunde doch echt paulinisches Empfinden. Die Liebe zu einer historischen Person und die Annahme einer Lehre hätte ihm, selbst wenn er dieser Person nahe gestanden und diese Lehre selbst

gehört hätte, nicht die Religion werden können, die das ganze Leben erfüllt und zum selbstverständlichen Opfer fordert. Wenn auch uns vielleicht ab und an bei der Betrachtung der neuesten Entwicklung religiösen Empfindens Zweifel aufsteigen, ob ein bloßes Wissen von einem unendlich erhabenen Menschen und Lehrer eine lebensstarke Religion schaffen und erhalten kann, und ob das Band persönlicher Liebe und Verehrung, das den Einzelnen oder eine Gemeinde mit einem Lehrer verbindet, derartig religiöse Kraft hat, um weiter zu wirken — wir dürfen durchaus versuchen, aus solchen modernen Gedanken und Zweifeln Paulus zu verstehen. Mit ihnen möchte ich auch am liebsten an die Einleitung des Galaterbriefes herantreten, die einem Manne wie Lagarde (Deutsche Schriften, Göttingen 1886, S. 71ff.) so anstößig war. Gewiß muß sie zunächst jeden befremden, der nicht durch willkürliches Hereintragen der Angaben der Apostelgeschichte sich Paulus entstellt und verwässert. Hat er schon bei seiner ersten Missionspredigt den Bann über jeden ausgesprochen, der etwa eine andere Botschaft bringen würde, und die eigene damit legitimiert, daß er bei der Bekehrung Christus geschaut habe, so steigert er beides jetzt, wo judenchristliche Missionare seine Gemeinde anderes lehren wollen. Wie er den Bannspruch erstreckt über all und jeden, und sei es ein Engel vom Himmel, so hebt er für seine Botschaft das Fehlen aller menschlichen Überlieferung und Lehre (v. 12; es sind die hellenistischen Mysterienworte) schroff hervor. Gerade was man von ihm hätte erwarten können, daß er nach der Vision sich Rat und Lehre erholte, hat er nicht getan und lehnt es mit dem Ausdruck der Geringschätzigkeit ab (προσανατίθεσθαι σαρκὶ καὶ αἵματι). Er ist nicht etwa nach Jerusalem gegangen und hat sich auch später, als es geschah, nicht mit Fragen nach Jesu Leben und Lehre an möglichst viel Augenzeugen gewandt. In feierlichster Form versichert er, daß er das nicht getan hat, was nach unserm Empfinden sein εὐαγγέλιον legitimiert hätte, nach seinem Empfinden es zu einem εὐαγγέλιον κατὰ ἄνθρωπον herabgewürdigt hätte, während er auf jene

eine Vision die unbedingte Verbindlichkeit und Richtigkeit seiner Lehre baut. Es macht zunächst nichts aus, daß diese Worte aus dem Streit geboren sind und das Verhalten des Apostels bei seiner Bekehrung so zeichnen, wie er es nachträglich auffassen und aufgefaßt wissen wollte. In dem Hauptpunkt entspricht sein Verhalten nach der Bekehrung doch der Schilderung: er hat sich nach dem ungeheuren Erlebnis nicht bemüht, möglichst viel von dem Jesus, den er verfolgt hatte, von glaubwürdigen Zeugen kennen zu lernen, von dem 'historischen Jesus' zu erfahren (ἱστορῆσαι Κηφᾶν). Er hätte die Möglichkeit gehabt, es zu tun, und empfindet, daß man es erwarten konnte. Daß er es später nur kurz tat und zunächst in die Einsamkeit ging, läßt sich nur begreifen aus einer vielleicht noch unklaren Stimmung, der von Anfang an die reale Welt und die historische Erscheinung ein sicheres Wissen überhaupt nicht gibt und nur das innere Erleben unumstößliche Gewißheit hat. Ein Mystiker ist Paulus gewesen schon vor seiner Bekehrung; das bestätigt ja auch jene allegorische Schriftauslegung, welche ihm die Tatsachen in der heiligen Überlieferung seines Volkes zugunsten einer nur auf die eigene innere Überzeugung begründeten Konstruktion aufhebt. Aber er ist zugleich die Herrennatur, die schon damals durch diese individualistische Umgestaltung der Tradition nicht in seinem Eifer für sie gelähmt wird, wie andere seines Volkes (vgl. Philo, oben S. 147), sondern mit allen Mitteln das eigene Empfinden anderen als Norm aufzwingen will.

Wieder können wir viel von dem, was zunächst fremdartig erscheint, auch modern empfinden. Die Scheu jeder tiefgründigen und selbständigen Natur, ihr ganzes inneres Leben von der Glaubhaftigkeit und der Reinheit der Erinnerungen irgend eines anderen Menschen abhängig zu machen, das dunkle Empfinden, daß ein solches Glauben nicht wahre Kraft, sondern nur ein Verhüllen der eigenen Schwäche bietet, können auch wir wohl begreifen. Schon bei dem ersten Aufenthalt in Jerusalem mußte der Stand der Tradition, die noch gerade durch ihren Reichtum verwirrend und unfaßbar war, die

Unsicherheit und der Widerspruch, der den Erinnerungen an die Worte Jesu noch anhaften mußte, dies Empfinden verstärken. Sollte in den Entscheidungen, vor die er bald danach geführt wurde, ein Herrenwort für Paulus den Ausschlag geben, wie leicht konnte ein Gegner ein neues bringen, ein ψευδαπόστολος eines erfinden! Und wie unmöglich war dann die Untersuchung über echt und unecht, richtige und falsche Deutung, Widerspruch oder Einklang! Der einzig mögliche Weg wäre dann gewesen, sich an einen bestimmten Zeugen anzuschließen, dessen μαθητής zu werden und τὸ κατὰ Πέτρον καὶ Ἰάκωβον εὐαγγέλιον zu verkündigen. Aber über der Vielheit der Tradition steht ja in der Gemeinde das eine kurze Gesamtbekenntnis: 'Jesus ist für unsere Sünde gestorben und ist von Gott auferweckt; er ist der Χριστός', und auch die Gemeinde glaubt an das πνεῦμα, die fortwirkende Offenbarung in Christus und durch ihn, die allein sie gegenüber dem Judentum legitimiert. Das bot dem Manne, dem das eigene Erleben, die innere Schau Notwendigkeit war und daher Wirklichkeit wurde, das Recht neben ihr alle Tradition als minderwertig zu betrachten. Das πνεῦμα θεοῦ, das doch nur eines sein kann, verbürgt die Einheit aller wahren Verkündigung und zugleich für ihn selbst die volle Freiheit (II. Kor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. I. Kor. 9, 1: οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος, οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;).

Aber auch, wenn wir diese Entwicklung als notwendig begreifen können, so bleibt doch ein Rest, der befremden muß. Dazu rechne ich vor allem die völlige Gleichsetzung des Sehens des verklärten Christus mit dem Erkennen des ganzen Inhalts 'seines Evangeliums'. Beides wird, wenn wir den Eingang des Galaterbriefes und den Schluß des zweiten Korintherbriefes scharf interpretieren, miteinander verbunden. Es genügt nicht, zu sagen: 'Paulus war Visionär' oder: 'den Auftrag zur Heidenmission glaubt er in der Bekehrungsvision erhalten zu haben'. Für ihn und seine Gemeinden muß sich mit dem einmaligen Schauen Gottes eine dauernde Befähigung, aus

sich selbst alles zu erkennen, also der Besitz des πνεῦμα im höchsten Sinne, verbinden. Hier waltet ein fester sakraler Begriff des πνευματικός, den wenigstens ich nur aus der Mysterienreligion herleiten kann. Er berührt sich mit der Vorstellung, die sich in der jerusalemitanischen Gemeinde und stärker noch in den ersten hellenistischen Gemeinden von dem Empfang des πνεῦμα in der Taufe gebildet hat — auch diese Vorstellung ist m. E. synkretistisch — aber er deckt sich nicht voll mit ihr. Scheint dort das πνεῦμα mehr ein Geist der Reinheit, dessen Besitz die Zugehörigkeit zur Gemeinde verbürgt, so tritt hier als neues Element die γνῶσις, die Erkenntnis, hinzu. Nicht sündlos nur, sondern auch im Besitz eines untrüglichen und von aller Lehre unabhängigen, vollkommenen Wissens müßte der πνευματικός sein. Die notwendige Vereinigung beider Vorstellungen führt zu dem Widerspruch, den die Gegner des Paulus zu Korinth dunkel und doch richtig empfunden haben. Man fühlt, im Gemeindeleben hat sich die eine Vorstellung, in einer einsamen Seele die andere gebildet. Eine Gemeinde von Heiligen ist denkbar, eine Gemeinde von πνευματικοί nicht. Freilich war der Versuch der Lösung (durch den Begriff der νήπιοι ἐν Χριστῷ oder des Χριστὸς οὔπω τέλειος ἐν ἡμῖν und durch die Annahme eines μέτρον) schon in dem Hellenismus gegeben; auch für die sittliche Wirkung des πνεῦμα mußte man in der Wirklichkeit ja eine allmähliche Entfaltung annehmen; auch hier lagen Widersprüche, die Paulus tief empfindet.

Wenn ich ferner früher versuchte, nachzuempfinden, warum für Paulus eine Beziehung zu dem lebenden Jesus als religiös wertlos, ja als etwas erscheinen konnte, was er abtun würde, wenn er es gehabt hätte, so brauche ich das Befremdliche hier vielleicht weniger hervorzuheben. Zu klar tritt das Rätsel uns entgegen, daß die völlige Scheidung zweier Welten, die für Paulus nicht Bild und Redewendung, sondern tiefste, sein ganzes Innere beherrschende Empfindung ist, hier nicht nur einen gestorbenen (und nur im wertlosen Schein weiterlebenden) und einen auferstandenen Paulus, sondern auch einen

gestorbenen Jesus und einen auferstandenen Christus trennt. Jener gehört der vergangenen, dieser der neuen Welt an, und nur an diesen schließt die religiöse Beziehung des wahrhaft Auferweckten; sie ist die Beziehung des πνεῦμα (also des θεός) in uns zum θεός. Wieder ließe sich eine gewisse Unstimmigkeit dieser Empfindungsart und des von Paulus doch in all seiner Tiefe ergriffenen Bekenntnisses zu dem für unsere Sünde gestorbenen Jesus vielleicht aufzeigen, und wieder ist jene Scheidung einer doppelten Welt und einer doppelten Persönlichkeit in der hellenistischen Mystik vorgebildet. Zwei Welten, die gegenwärtige und die kommende, hatte schon der fromme Jude geschieden, jene wertlos und nichtig, schon fast ein Schein, diese voll Herrlichkeit und ewiger Dauer. Daß jene zweite Welt und die βασιλεία θεοῦ schon angebrochen sei, wird auch die Empfindung der ersten judenchristlichen Gemeinde gewesen sein. Aber die Art, wie sich beide Welten für Paulus ineinander schieben, ist hellenistisch. Man braucht, um das zu erkennen, nur die Vorstellung von dem σῶμα οὐράνιον und der δόξα, die schon jetzt in uns ist, zu vergleichen und die Frage aufzuwerfen, ob sich diese Vorstellung völlig mit der Intensität der eschatologischen Hoffnungen bei ihm verträgt, die, gewiß auch schon synkretistisch beeinflußt, aber doch stärker jüdisch und auch der jerusalemitanischen Gemeinde eigen sind.

Im Zusammenhang hiermit möchte ich eine lexikalische Eigentümlichkeit noch einmal nachdrücklich hervorheben. Für die Vereinigung von Mensch und Gott kennt das antike Denken zwei Grundformen, die Rohde in seinem Meisterwerk vielleicht schärfer voneinander hätte sondern sollen, die Erhebung des Menschen zu Gott (Himmelswanderung, Ekstase im eigentlichen Sinne) und das Niedersteigen Gottes in den Menschen. Beide Vorstellungen finden wir natürlich auch in orientalischen Religionen, z. B. der ägyptischen, selbstverständlich in der Regel getrennt. Beide Vorstellungen nimmt der Hellenismus auf oder erweckt sie zu neuem Leben; man verfolge etwa, wie selbst in die Vorstellungen der Mantik, die am

engsten an die zweite anschließen, Formen der ersten eindringen. Wenn Cicero die Geschmacklosigkeit hatte, in die poetische Verherrlichung seines Konsulates eine Himmelfahrt ganz nach den Vorbildern hellenistischer religiöser Erzählungen einzulegen, so mag ihm Poseidonios, der ja dem guten Staatsleiter ein besonderes Verhältnis zu den Göttern zuschreibt, Vorbilder dafür gegeben haben; die Vorstellung ist noch klar. Anders ist es, wenn z. B. bei Statius Kalchas gemahnt wird (Achilleis I 508): *heia, inrumpe deos et fata latentia vexa laurigerosque ignes, si quando, avidissimus hauri* (vgl. Theb. III 550). Hier verbinden sich beide Vorstellungen ähnlich, wie sie es in der ganzen hellenistischen Mystik und vor allem in den hellenistischen Mysterien tun. Wenn sich bei Paulus dieselbe Mischung beider Vorstellungen findet (vgl. z. B. die oben schon angeführte Stelle Römerbrief 8, 9. 10: ἐστὲ ... ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν· εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν ... εἰ δὲ τὸ πνεῦμα ... οἰκεῖ ἐν ὑμῖν), und wenn dieselben *termini technici* (vgl. in den Hermetischen Schriften ἐν θεῷ γίνεσθαι) beständig verwendet werden, so erklärt sich das zunächst gewiß daraus, daß die Grundvorstellung von dem Verhältnis beider Welten zueinander die gleiche ist, aber schwerlich ist diese Übereinstimmung zufällig. Wo mit der Vorstellung das Wort wandert, ist die Übernahme fast sicher.

Ich müßte, wollte ich die Vorstellung des πνευματικός erschöpfend schildern, hier noch auf die Askese eingehen, die Paulus ausdrücklich als ihm nicht von Christus überkommene Vorschrift, zugleich aber als Gabe des Geistes darstellt. Auch sie findet sich in der hellenistischen Mystik wieder und hängt mit dem Mysterienglauben unlöslich zusammen. Aber die Darstellung verlangte ein eigenes Buch.

Ob Paulus den widerstrebenden Teil der korinthischen Gemeinde wirklich zur Unterwerfung gezwungen hat? Ob, wenn dieser sich aus Furcht vor einer Zauberkraft in dem πνευματικός beugte, die Unterwerfung Dauer und Wert haben konnte? Ich gestehe, daß ich das Bild, das soeben E. Schwartz von

dem Heidenmissionar und Gemeindeleiter Paulus entworfen hat, gern annehme. Der πνευματικός allein gründet θίασοι, kaum dauernde Gemeinden und am wenigsten eine Kirche, mag er auch noch so leidenschaftlich danach streben. Auch der Lehrer Paulus ist nicht in dem Maße, wie man manchmal behauptet, Begründer des späteren Christentums. Niemals hätte sonst, als die für die Bildung einer religiösen Tradition notwendige Distanz gewonnen war, die Botschaft von dem irdischen Leben und der Lehre des Stifters derart neben die paulinische γνῶσις treten können. Dennoch bleibt diese neben, ja über der Mystik des letzten Redaktors des vierten Evangeliums für mich die Trägerin des stärksten Einflusses, den der Hellenismus je auf das Christentum geübt hat. An dem Ursprung, nicht im Verlauf liegen seine folgenschwersten Einwirkungen.

Zu S. 51.

Blut des Osiris.

Zur Liebe zwingt man einen Menschen, wenn man ihm Blut aus dem sogenannten Herzfinger der linken Hand in Wein zu trinken geben kann, und die Vorstellung des Weines als Blut ist im Zauber allgemein verbreitet. An eine bestimmte Göttersage scheint eine Stelle eines demotischen Liebeszaubers zu knüpfen, deren Anfang freilich mir noch unverständlich ist (Griffith, *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, p. 107): *I ame this figure of One Drowned* (vgl. S. 213), *that testifieth by writing, that resteth on the other side* (?) *here under the great offering-table* (?) *of Abydos; as to which the blood of Osiris bore witness to her* (?) *name of Isis, when it (the blood) was poured into this cup, this wine. Give it, blood of Osiris (that?) he* (?) *gave to Isis to make her feel love in her heart for him night and day at any time, there not being time of deficiency. Give it, the blood of N. born of N. to give it to N. born of N. in this cup, this bowl of wine to-day, to cause her to feel a love for him in her heart, the love, that Isis felt for Osiris, when*

she was seeking after him everywhere, let N. the daughter of N. feel it, she seeking after N. the son of N. everywhere; the longing that Isis felt for Horus of Edfu let N. born of N. feel it, she loving him, mad after him, inflamed by him, seeking him everywhere, there being a flame of fire in her heart in her moment of not seeing him. — Demselben Zauberbrauch dient ein griechischer Zauberspruch, Wessely, Zauberpap. II, S. 44, Z. 709, Kenyon, Greek Pap. I S. 105: λόγος λεγόμενος εἰς τὸ ποτήριον. λέγε ἑπτάκις· σὺ εἶ οἶνος ⟨καὶ⟩ οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς. σὺ εἶ οἶνος ⟨καὶ⟩ οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσίρεως, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰαώ . . . ἐφ' ἧς ὥρας ἐὰν καταβῇ τόδ' εἰς τὰ σπλάγχνα τῆς δεῖνα, φιλησάτω με τὸν δεῖνα τὸν ἅπαντα τῆς ζωῆς αὐτῆς χρόνον. Freilich gibt die Folklore hier wie überall zunächst nur Andeutungen, nach welcher Seite wir etwa unsere Untersuchung richten können; auch ist die Sakramentallehre, die Paulus an dieser Stelle vorträgt, schwerlich einheitlich.

Zu S. 52.

Phrygische Auferstehungsfeier.

Die Beschreibung lautet bei Firmicus Maternus, der auf die teuflische Nachahmung göttlicher Ordnung aufmerksam machen will, c. 22: *nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis fletibus plangitur. deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur. tunc a sacerdote omnium, qui flebant, fauces unguentur, quibus* (also *faucibus*) *perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat:* θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. *quid miseros hortaris, ut gaudeant, quid deceptos homines laetari conpellis* (offenbar spätere Ermahnung des Priesters), *quam illis spem, quam salutem funesta persuasione promittis? quid illos falsa pollicitatione sollicitas? dei tui mors nota est, vita non paret, nec de resurrectione eius divinum aliquando respondit oraculum, nec hominibus se post mortem, ut sibi crederetur, ostendit. nulla huius operis documenta prae-*

misit, nec se hoc facturum esse praecedentibus monstravit exemplis. idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis, et miser, cum haec feceris, gaudes. tu deum tuum liberas (vgl. c. 24: *quis deum tuum liberat?* eine sakrale Handlung brachte dem Gotte die Befreiung aus dem Hades), *tu iacentia lapidis membra conponis, tu insensibile corrigis saxum. tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui velit esse participem. sic moriaris, ut moritur, sic vivas, ut vivit. nam quod odore* (*olore* cod.) *perunguentur fauces, quis non facinus istud dispecta vanitate contempnat? habet ergo diabolus christos suos, et quia ipse antichristus est, ad infamiam nominis sui miseros homines scelerata societate perducit. unguentum hoc reserva mortuis, reserva morituris, ut quos laqueis tuis ceperis, eos venenato unguento oblitos lugubri ac funesto semper mergas exitio.*

Wir dürfen annehmen, daß Firmicus hier wie beim Isiskult die offiziellen Formeln berücksichtigt. Die Salbe (Öl) verbindet die Gläubigen mit dem Toten und Auferweckten; sie sollen erleben, was der Gott erlebt hat. Ferner hatte der Priester den Gott durch eine sakrale Handlung erweckt (vgl. oben S. 84, vgl. 142) und seine Glieder wieder zusammengefügt. Das erinnert derart an die Zusammenfügung der Glieder des toten Gottes im ägyptischen Tageskult (Moret, *Cult divin journalier en Égypte, Annales du Musée Guimet* XIV, p. 70ff.) und an die Belebung des Toten im Totenkult, zu der man auch wohlriechendes Öl oder Salbe verwendet, daß es mir sicher scheint, die von Firmicus erwähnte Salbe ist das φάρμακον τῆς ἀθανασίας (vgl. für Ägypten auch Diodor I 25, Griffith, *Demotic magical pap.* 131, 133). Hierauf weist geradezu zwingend die Aufnahme in Kap. 23: *Christi unguentum immortali compositione conficitur et spiritalibus pigmentorum odoribus temperatur. hoc unguentum a mortalibus laqueis putres hominum artus exuit, ut sepulto primo homine ex eodem statim homine homo alius felicius nascatur* (wohl zunächst von der Salbung des Leichnams Christi). Die Bezeichnung des Sakraments der Attisgemeinden war offenbar χρῖσμα. Ob jenes Sakrament des χρῖσμα, das I. Joh. 2, 27 erwähnt (καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρείαν

Zur Salbe cf. Bousset, Hauptpr. d. Gn. 301.

ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ᾽ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, vgl. v. 20 καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντα), mit ähnlichem Brauche zusammenhängt, ist, trotz des eigenartigen Präpositionsgebrauches, noch nicht zu sagen; hellenistisch ist jedenfalls der Gedanke, daß der Wiedergeborene oder sonst mit der höchsten Weihe Begnadete alles weiß und der Lehre nicht bedarf.

Zu S. 55.

Das Doppelempfinden in der Romantik.

Was ich mit dem Vergleiche meine, kann am besten vielleicht der inhaltsreiche Aufsatz von P. Hensel, Frankfurter Zeitung 1907 No. 130 I, Das Schauerliche bei E. Th. A. Hoffmann, zur Anschauung bringen. Er verlegt in den Zeitpunkt von Hoffmanns Übersiedelung nach Berlin eine wesentliche Weiterbildung in der Verwendung des Wunderbaren und im Empfinden Hoffmanns. 'Die frühere Trennung der Wirklichkeit in räumlich getrennte Bezirke des Gewöhnlichen und Wunderbaren hat aufgehört. Die beiden Wirklichkeiten sind durcheinander geschoben, und bald die eine, bald die andere erfaßt den Menschen, der auf diese Weise ... ein Bürger zweier Welten ist ... Der Student Anselmus weiß sehr wohl, daß er in einem Kristallflacon eingepresst neben anderen Leidensgenossen auf einem Regal in der Studierstube des Archivarius Lindenhorst steht, seine Genossen im Unglück dagegen spotten über ihn, der, auf der Elbbrücke stehend, klägliche Seufzer ausstößt, und lassen es sich mit den Speziestalern des Archivarius im Linkeschen Bade wohl sein.' So ist Lindenhorst selbst der Geisterkönig, aber mit ebensoviel Wirklichkeit doch auch wieder nichts mehr und nichts weniger als der geheime Archivar, der pflichttreue Beamte, an dem Rektor Paulmann und Konsorten außer ein wenig Überspanntheit nichts besonderes merken. Als Kinder führen wir alle ein derartiges Doppelleben und haben die Fähigkeit, uns die Wirklichkeit

cf Th. v. Bernhardis.

beständig zum Wunder zu machen. Aber nur wenigen erhält sie sich noch in der Jünglingszeit und zeigt dann ihre Kraft vor allem an dem Liebenden. Länger genießen Dichter und Künstler jene Steigerung ihres Wesens ins Geniale. Die Mehrzahl auch der früher Begnadeten vergißt ihre Liebe zur grünen Schlange, verliert ihr Heimatrecht im Dschinnistan, dem Reich der Wunder, und kommt eben in die großen Kristallflaschen, wo sie sich sehr behaglich fühlt. Die aber, welche sich nicht vertreiben lassen und ihr Leben lang mit den großen erstaunten Kinderaugen in die Welt blicken, die Künstler, wecken mit dem, was sie von der Welt, in der sie leben, zu künden haben, den andern die Erinnerung, daß auch sie einmal in jener Welt heimisch waren. Wie hierbei im Grunde persönlichstes Erleben und Empfinden Hoffmanns bedingt, daß er auch die Begünstigten selbst als 'Zwittergeschöpfe' schildert, und wie die zwei Seiten seines Wesens es mit sich bringen, daß er, der musterhaft pflichttreue und eifrige Beamte, nur abends von den Geistern des Weines und der Unterhaltung in sein eigentliches Reich fortgetragen gewissermaßen das Amtshabit von seiner Seele streifen und als der Geisterkönig, der er nach der andern Seite seines Wesens ist, unter den verwandten Geistern erscheinen will, und wie in dieser Lösung des Problems, eine Gleichung zu finden zwischen dem eigenen Ich und der Welt, der Dualismus zwischen ihnen nicht überwunden, sondern in das Ich selber hineingetragen ist, wäre lohnend zu verfolgen. Gerade weil er auf einen Ausgleich verzichtet, kann Hoffmann jenen zweiten Teil seines Ich ins Übermenschliche steigern, und wächst die Autonomie der Phantasie ins Übermaß. Unendlich tiefer als diese Überreizung eines nur ästhetischen Empfindens mußte selbstverständlich in einer Zeit des Druckes und der Unbefriedigung die aufs äußerste gespannte Erregung der religiösen Sehnsucht und Phantasie wirken. Aber auch das schattenhafte Abbild kann uns doch ein wenig zum Verständnis jener allgewaltigen Bewegung verhelfen, die vom Orient in das Abendland übergreift. Vor allem kann es zeigen, wie der Gegensatz eines unscheinbaren Außenlebens und reichen

Innenlebens eine derartige Übersteigerung des Empfindens vorbereitet, und kann insofern selbst für das Verständnis einer Persönlichkeit wie Paulus, das wir ja voll nie erreichen werden, dennoch von Nutzen sein.

Zu S. 59.

Zur Entwicklungsgeschichte des Paulus.

Geht man von der Annahme aus, daß Paulus die Kenntnis hellenistischer Religionen, die bei ihm etwa vorliegt, nur vor seiner Bekehrung in Tarsos oder Damaskos erworben haben könne, so kommt man zu der unmöglichen Vorstellung, daß er, der gesetzestreue und eifrige Jude, womöglich in zwei oder drei verschiedene hellenistische Mysterien eingeweiht gewesen sein müsse oder wenigstens Sprache und Anschauung ihrer Gemeinden durch persönliche Beziehungen genau kennen gelernt haben müsse. Ich kann es danach begreifen, daß Dieterichs Entdeckungen in theologischen Kreisen nur mit Zurückhaltung aufgenommen wurden, Erst wenn Existenz und Bedeutung einer religiösen Literatur im Hellenismus sicher steht und die Art der sprachlichen Entlehnungen bei Paulus auf literarische Vermittlung weist, bietet sich die Möglichkeit einer Erklärung. Nicht die griechische Philosophie, wohl aber jene von ihr immerhin schon gefärbte Erbauungs- und Offenbarungsliteratur, die in allerlei Abstufungen zwischen theosophischer Spekulation und Zaubervorschrift steht, hat schon das Denken des gesetzestreuen Juden beeinflußt. Das ist, zumal in der Diaspora, wohl begreiflich, und hierin kann das trotz aller Verschiedenheit auch wieder ähnliche Bild Philos zum Verständnis helfen. Kein Zweifel, daß dieser Einfluß jenes gewaltige innere Erlebnis vorbereiten half, das den Apostel dann von der väterlichen Religion losriß, und daß derselbe Einfluß sich nachher in den zwei Jahren einsamen innern Ringens um die Durchbildung einer neuen Religion verstärken mußte. Ein erneutes Studium war notwendig von dem Moment an, in dem der Apostel

sich mit voller Hingabe zur Predigt unter den Ἕλληνες rüstete. Er mußte die Sprache und Anschauungswelt der Kreise, die er gewinnen wollte, kennen lernen und für die Gemeinden, die er schaffen wollte und doch nicht nach dem Vorbild der Urgemeinde gestalten konnte, wie für den Gottesdienst, den er in ihnen einrichten wollte, Normen finden. Ist es wirklich unbegreiflich, wenn er, wie vielleicht schon seine Vorgänger, vorhandene Formen umbildete? In welchen Kreisen er bei den Heiden zunächst Anhänger fand, zeigt die Apostelgeschichte, deren zeitgeschichtliche Angaben auch der verwerten darf, der gegen die historische Darlegung skeptisch bleibt (19, 19): die Neubekehrten in Ephesos verbrennen die gewaltige Menge ihrer Geheimbücher — auf solche deutet zwingend der Zusammenhang. Gewiß mag man hervorheben, daß das Christentum von Anfang an jene περίεργα, wie es dort heißt, beseitigen wollte; aber Anschauungen und Stimmungen bleiben zurück, auch wenn die Bücher verbrannt sind, und das eine Geschichtchen müßte den Versuch, sie kennen zu lernen, rechtfertigen. — Auch wenn wir glauben, daß Paulus dem Studium jener religiösen Literatur nichts entnahm als die Sprache, einzelne Bilder und wohl auch Begriffe, bedeutet das schon unendlich viel; wirken doch Wort und Bild, selbständig geworden, weiter, neue Vorstellungen weckend, Folgerungen und Rechtfertigungen erzwingend und neue Begriffe allmählig erschaffend. Aber Wort und Bild üben besonders im religiösen Leben auch zurück auf den Redenden selbst ihre Wirkung; sie decken sich nie voll mit Gedanken und Empfindung und beeinflussen doch beide. Mag darum die philologische Arbeit, die ja nicht von Philologen allein geübt zu werden braucht, wenn sie einst wirklich die Geschichte der einzelnen Worte, Bilder und Vorstellungen des Apostels verfolgt und neben dem jüdisch-griechischen Teil einen festen Komplex heidnisch-hellenistischer Begriffe erwiesen hat, doch nur die gewissermaßen greifbare und sinnliche Erscheinung, das σῶμα ψυχικόν, festgestellt haben und das πνευματικόν, das Innerste des Empfindungslebens, uns doch entgehen, so gilt doch für unsere Arbeit die Mahnung

des Apostels: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

Hervorragende Theologen haben in neuester Zeit behauptet, daraus, daß die Zahl religiöser Grundvorstellungen, ja selbst Bilder, so klein sei, folge, daß sie unabhängig voneinander spontan entstehen. Ich denke, die Religionsgeschichte, welcher die Beobachtung entlehnt ist, hatte mehr Recht zu sagen, nirgends wirkt die Tradition zwingender und nichts ändert sich langsamer und schwerer als jene Grundvorstellungen; selbst die stärkste religiöse Individualität schafft hier nicht neu, sondern vertieft nur einzelne oder steigert die Empfindung für andere. Zu einer wirklichen Änderung und Entlehnung wird in der Regel der Zusammenstoß zweier Nationalitäten notwendig sein, und nur Persönlichkeiten werden sie bewirken können, deren Stärke zunächst mehr im Gefühlsleben und der Willenskraft als dem klaren Durchdenken und systematischen Ausgestalten liegt. Setzt eine solche Persönlichkeit sich durch die Gewalt ihrer Empfindung durch, so wird eine spätere Zeit vielleicht den Ausgleich des Widerstreitenden finden; ihr selbst wird der Widerspruch sich noch kaum lösen können und ihrem äußeren Wirkungsgange daher leicht eine gewisse Tragik anhaften.

Daß eine solche philologisch-historische Betrachtungsweise sich mit jeder religiösen Überzeugung und dogmatischen Anschauung verträgt, welche die Inspiration der Schrift nicht rein wörtlich faßt — κατὰ τὸ σωματικόν, würden die Gnostiker sagen —, so gut wie die naturwissenschaftliche Forschung sich mit jedem Gottesglauben vertragen kann, brauche ich hier am wenigsten auszuführen. Schon diese Andeutungen kann ich nur damit rechtfertigen, daß in dem letzten Jahrzehnt über Methode und Resultate der philologischen Arbeit an der Religionsgeschichte so viel von Theologen in freundlichem wie in feindlichem Sinne gehandelt ist, daß wohl auch einmal ein Philologe selbst das Wort ergreifen darf. Mit aufrichtigem Danke erfüllt mich, daß ich es auch persönlich in einer Versammlung von Predigern des mir zur Heimat gewordenen

Landes tun durfte. Zu seinen schönsten Vorzügen schien mir von jeher der in seiner Geschichte begründete und durch die volle Freiheit von jedem staatlichen Eingriffe in seinem protestantischen Predigerstande genährte Geist wechselseitiger Duldung und Anerkennung der verschiedenen Richtungen und die innige Verbindung von Seelsorge und wissenschaftlicher Forschung in ihm zu gehören. Im Vertrauen auf sie habe ich dem Vortrag die begründenden Untersuchungen beizufügen gewagt. Mögen sie, so unzulänglich sie sind, der gemeinsamen Arbeit dienen.

NACHTRÄGE.

Zu S. 26. Die Vorstellung von dem σωτήρ als rettenden König, die allgemein orientalisch ist, wird vom Judentum und Judenchristentum natürlich aufgenommen; in dem neuen jüdisch-christlichen Evangelienfragment entspricht das Wort also jüdischen Messiasvorstellungen, in dem Brief des Gnostikers Ptolemaios an Flora sicher eher hellenistischen Mysterienvorstellungen. Paulus meidet es, wie er εἱμαρμένη und ähnliche technische Worte der heidnischen Religion meidet; aber sein Gebrauch von σωθῆναι entspricht dem hellenistischen.

Zu S. 52. Auf eine andere Anknüpfung für die Vorstellung der Taufe als des Eintauchens in den Tod Christi könnte ein soeben erschienener inhaltsreicher Aufsatz von Griffith führen (Zeitschr. f. ägypt. Sprache XLVI S. 132, *Herodotus II 90, Apotheosis by Drowning*). Zu Gott wird nach ägyptischer Vorstellung, wer im Nil (dem Erneuerer des Lebens, vgl. oben S. 85) ertrinkt; daher wird in den Zauberpapyri die offizielle Bezeichnung der Vergöttlichung, ἐκθεοῦν und ἀποθεοῦν (vgl. z. B. Dekret von Kanopos Z. 54. 56), für das Ertränken eines Opfertieres in einer heiligen Flüssigkeit gebraucht (Pap. Berol. I 5; Londin. 121, 629; Paris. Bibl. Nat. 2456. 2457). Die Vorstellung knüpft an Osiris, der nach dem Glauben der Spätzeit 'drei Nächte und drei Tage' in den Fluten des Stromes gewesen ist, ehe er wieder belebt ward (Pap. Londin. 46, 256, vgl. Pap. Par. Bibl. Nat. 875). Unentscheidbar ist, wie weit hiermit eine Inschrift aus dem Hauran (Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* II 63) übereinstimmt: ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοκράτορος Τραϊανοῦ . . . Μεννέας Βελιάβου τοῦ Βελιάβου πατρὸς Νετείρου τοῦ ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι, δι' οὗ αἱορταὶ ἄγωνται. Möglich, daß es sich um ein wirkliches Opfer handelt, möglich freilich auch, daß nur eine Vergottung durch die Taufe gemeint ist.

Zu S. 79. Möglich, daß sich für ὕλη in dem Briefe des Apollonios (Pap. Par. 47) noch eine andere Deutung finden läßt. Sucht man in σωθῆναι und ἀποθανεῖν nicht Gegensätze, so könnte letzteres auch das mystische Sterben in der Weihe bedeuten, was dann auch der ein-

führende Priester, trotzdem er früher schon 'gestorben' ist, wieder mitmachen muß. Vorbedingung ist nach dem Hermetischen Wiedergeburtsmysterium möglichste Loslösung von der Welt oder Materie (oben S. 33). Wenn der Gott seinen Priester wieder in 'viel Materie' versenkt hat, zeigt er damit, daß er den Plan der Einführung mißbilligt. Ob aus dieser Auffassung des Mysten etwa auch die Adresse des Briefes πρὸς τοὺς τὴν ἀλήθειαν λέγοντες zu erklären ist (vgl. oben S. 101), bliebe auch dann ungewiß. An der Gesamtauffassung des Briefes halte ich jedenfalls fest.

Zu S. 138. Vielleicht kennt derselbe Arellius Fuscus noch etwas mehr von hellenistischen Prophetenvorstellungen. Seneca (*suas.* IV) führt aus ihm eine Überlegung Alexanders an, ob er der Warnung eines bloßen Astrologen folgen soll: *novae oportet sortis is sit, qui iubente deo canat, non eodem contentus utero, quo inprudentes nascimur; quandam imaginem dei praeferat . . . magnus iste et supra humanae sortis habitum sit . . . ponat iste suos inter sidera patres et originem caelo trahat, agnoscat suum vatem deus, non eodem vitae fine, aetate* ⟨*non*⟩ *humana* (*magna* codd.). *extra omnem fatorum necessitatem caput sit, quod gentibus futura praecipiat.*

I. SACHREGISTER.

Abendmahl 50. 204.
Aberkios-Inschrift 86.
Adam, erster und zweiter 172.
Ägypterevangelium 132.
Ägypt. Mysterien 7. 8 öfter.
Ägypt. Religion als Urreligion 91.
Alchemistische Bildersprache 141. 143.
Alexander v. Abonoteichos 13. 89.
Allegorische Auslegung 145.
Anthroposlehre 46. 118. 173. 174.
Anubis 14. 36. 91. 107.
Anubisgemeinden 14. 91.
Apollonios v. Tyana 12. 21. 89. 93. 111. 143.
Apologetik 3. 4.
Apuleius 7. 17. 25ff. 35. 39. 48. 66ff. 71ff. 76. 77. 78. 80. 84. 91ff. 99. 113 öfter.
Arellius Fuscus 214.
Askese 8. 28. 203.
Augen der Seele 64. 124. 146.
Autonomie 19.

Bacchanalien 12. 17. 87ff.
Baruchapokalypse Justins 71. 96ff.
Bekenntnisformeln 9. 14. 90.
Bettler 81.
Berufung 25. 26. 99.
Beziehung zu Christus 49. 194ff.
Bluttrank 51. 204. 205.
Brüder 27.
Buchmysterien 36. 95ff.

Chairemon 13.
Christuspartei in Korinth 160. 182.
Christologie, paulinische 174.
Cicero 203.

Deuteropaulinismus 157.
Doppelempfinden 53ff. 207ff.

Elemente 84. 111. 121.
Entrückung 88.
Entwicklung des Paulus 195. 209.
Ertränken 213.

Fegefeuer 143.
Feuerzauber 169.

Geburtsfeier 30. 78.
Geheimliteratur 18.
Geist, Heiliger 45. 112. 144, vgl. unter πνεῦμα.
Geistestaufe 165.
Gemeindefeste 7. 28. 32.
Geschlechtliche Vereinigung mit Gott 12. 20ff. 76. 88. 99. 130.
Gewand für Leib 29.
Glaube 9. 36. 85.
Gottessohn 33. 35. 46. 110. 129.
Gotteswort 36ff.
Gottmensch 35.
Gnostizismus 40ff. 55. 113ff. 153.

Haus des Geistes 138.
Heilsbotschaft 9.
Hellenisierung des Judentums 57.

Hermetische Literatur 33, vgl. 18. 19. 87. 115.
Herrscherkult 4.
Hierokles 148.
Hieronymus 23. 24. 81.
Himmelfahrt 70. 111.
Himmelskleid 29. 30. 32. 69.
Himmelsozean 97. 109. 121. 130.
Himmelswanderung 8. 26. 34. 35. 64. 70.
Hirt 36. 107.
Hoffmann, E. T. A. 55. 207.
Hohepriester 141. 145.

Ignatiusbriefe 153.
Isisgewand 94. 106.
Isisweihe 76.

Julian 118. 123.

Kirche 94. 153. 168.
Kleopatra 141.
Komarios 141.
Königsweihe, ägypt. 8.
Konzessive Bedingungssätze 196.
Kriegsdienst 7. 66ff. 181, s. Wortverzeichnis.

Licht 119.
Lichtzauber 137.
Liebeszauber 204.
Literatur, Bedeutung 209.
Logos 30. 34. 35, vgl. Wortverzeichnis.
Lukrez 64. 65.
Lukian (?) De dea Syria 92.

Magier 12. 145. 184.
Mandäer 112.
Manetho 80.
Markos 22. 131. 133.
Markosier 154.
Mensch Gottes 35.
Milch 53. 84. 157.
Missionare 11.
Mithraskult 29. 32. 67. 106.
Mithrasliturgie 20. 26. 32. 35. 42. 45. 69. 70. 98. 108ff. 111. 130. 171. 190.
Mönchstum 80.
Mystagoge 68. 124.
Mysterien, Begriff 7ff.
Mysterienbilder bei Paulus 52ff.
Mysterieneid 66. 71. 123.

Naassener 118. 129.
Naassenerhymnus 122.
Naassenerpredigt 6. 65. 91. 92. 94.
Nephotes 68.
Nigidius Figulus 12. 90.
Nus (Gott) 36. 165.

Offenbarung 18. 41. 95. 133.
Ogdoas 35.
Osirisblut 204.
Osirisgewand 30. 106.
Osirismysterien 69.

Panaitios 4.
Parallelentwicklung relig. Gedanken 83. 211.
Peraten 97. 124. 130.
Philo 37. 59. 97. 144ff. 173. 209.
Philosophie u. Religion 64. 132. 158.
Phrygische Mysterien 9. 31ff. 52. 65. 81. 205.
— Religion 6. 65. 91.
Plutarch 15. 30. 65. 85. 93.
Poseidonios 4. 5. 63ff. 65. 94. 105. 135. 145. 148. 203.
Predigt 9.
Priestertum 27.
Prophet 11. 13. 19. 22. 65. 88. 89. 90. 151. 152. 183. 192.
Proselyt 7. 153, s. Wortverzeichnis.
Ptolemaios, Gnostiker 146. 213.
Psammetich 68.

Rechtfertigungslehre 101ff.
Religionsgeschichte, Anfang 63.
Reich d. Schicksals u. d. Vorsehung 128. 130.
Romantik 55. 207.

Samen Gottes 20. 22. 23.
Seelenhochzeit 23.
Schauen Gottes 34. 38. 45. 49. 114. 119. 200.
Sethianer 130.
Simon Magus 71.
Sohn Gottes 33. 35, 46. 110. 129.
Sonnengott 29. 169. 170.
Sprachen im Zauber 17.
Stadtkult und Privatkult 10. 86.
Sterne als Seelen 171.
— als Urheber der Sünde 39.
Stoa 3. 93. 139.

Taufe 28. 31. 52. 57. 77. 78. 79. 84. 88. 213.
Taufkleid 32.
Taurobolium 9. 31. 81.
Therapeuten 97.
Thomasakten 22.

Totenerweckung 137.
Totentaufe 84.
Träume 76.

Überapostel 187. 188. 189.
Universalismus 15. 91ff. 93.
Urbicus 138.
Urreligion 15. 91ff.

Valentin 131. 134.
Valentinianer 22. 130. 153. 154.
Vater, geistlicher 27. 105.
Vision des Paulus 54. 58. 189ff., vgl. 200.

Wasser erneuert das Leben 84. 85. 213.
Wiedergeburt 26. 31. 32. 34. 44. 57. 98. 214, vgl. Wortverzeichnis.
Wirkungen des Geistes 57. 144.
Wortgeschichte 47. 59. 101. 202. 210.

Zosimos, Alchemist 128. 140ff. 165. 177.

II. WORTVERZEICHNIS.

Ἀγνωσία (θεοῦ) 38. 120. 124.
ἄδυτον 25. 28. 64. 79. 141. 145.
ἀέριον πνεῦμα 136. 137.
ἀκράτητος 131.
ἀλήθεια 86.
ἄλογοι 155.
ἀναγεννᾶσθαι 26. 31. 98.
ἀνάγκη (Tod) 108. 111.
ἀνακαινοῦσθαι 135. 176.
ἄνους 128. 165.
ἀόρατος 131.
ἀπαντᾶν θεῷ 123.
ἀπόγευσις 157.
ἀποθεοῦσθαι 38. 114. 116. 213.
ἀποκλείειν 107.
ἀπόρροια (θεοῦ) 69.
ἁρπάζεσθαι 190, vgl. 88.
ἀρχή 108. 110.
ἀτμιστὸς λίβανος 69.
αὔρα φωτός 140. 170.
ἀφιέναι 73.
ἀχρεοκόπητος 109.

Βασιλεία θεοῦ 26. 39. 67.

Γένεσις 108. 110.
γενεσιουργός 33.
γινώσκειν κατὰ σάρκα 195 ff.
γνῶσις 35. 38 ff. 49. 70. 75. 95. 97. 112 ff. 121. 122. 125 ff.

Δαιμόνιον ἔχειν 152.
δέσμιος 71. 75. 81.
διαβάλλειν 122.
διακονεῖν 82.
διδακτός 163, vgl. 49. 200. 207.
δικαιοσύνη θεοῦ 102.
δικαιοῦν 100 ff.
δόξα 117. 142. 169. 170 ff. 177. 179 ff.
δοξάζειν 100. 104. 180.
δοῦλος θεοῦ 66. 78.
δουλοῦν 71.
δύναμις 182. 185.
δυναμοῦν 69. 114. 137. 182.

Ἐγκάτοχος 73.
εἰδέναι κατὰ σάρκα 194 ff.
εἴδωλον θεοῦ 31.
εἰκὼν θεοῦ 30. 142. 179.
εἱμαρμένη 39. 99. 128 ff.
ἐκδημῆσαι 193.
ἐκθεοῦν 213.
ἐκστῆναι 193.
ἐλευθερία 77. 78.
ἐλλόγιμος 155.
ἐμπνευματοῦν 137.
ἐνδημεῖν 193.
ἐνδύεσθαι δόξαν 142.
ἔννους 155. 165.
ἐξουσία 129. 183.
ἐπενδύεσθαι 176.
ἐπίγειος 134.
ἔσωθεν ἄνθρωπος 176.
Ζῆλος θεοῦ 186.
ζωή 113. 114. 142.
ζωοποιεῖν 173.

Θάλασσα 97 (vgl. Himmelsozean).
θέα 34. 45. 114. 116. 117. 118. 141. 151.
θεῖος ἄνθρωπος 12. 22. 38. 122. 126. 129. 143. 151. 159.
θεὸς πέφυκας 118.
θεοῦν 100ff.
θεραπευτής 74. 80.
θύραι γνώσεως 124. 129.

ἰδιώτης 72. 80. 135. 186.
ἱερεύς 27.
ἰσόθεος φύσις 31. 69.
ἱστορία, ἡ περὶ τὸ θεῖον 63.

Καθαρός 76.
καινουργεῖν 141.
καλεῖν 25. 26. 99.
καταδεῖν 76.
κατέρχεσθαι 69.
κατέχεσθαι 72.
κατοχή 72ff.
κάτοχος 25. 71ff.
κλίμακες 141.
κύκλος ἀληθείας 86.

Λειτουργεῖν 76.
λογικὴ λατρεία, θυσία 24. 91. 155.
λόγος 93. 94. 96. 155ff. 158ff.
λύειν 73. 76.
λύπη 113.

Μαγικὴ ψυχή 69.
μαθεῖν τὰ ὄντα 118, vgl. 64.
μέγεθος 64. 114.
μεθαρμόζεσθαι 117.
μεθύειν 120.
μεταβάλλεσθαι 26. 142.
μεταβολὴ ψυχῆς 116. 130. 157.
μεταγεννᾶσθαι 26. 109.
μεταμορφοῦσθαι 26. 48. 135. 179.
μετασωματοῦσθαι 141, vgl. 105.
μέτρον 185.
μορφή 31. 69. 107. 123. 179.
μορφοῦσθαι 48.
μυσταγωγός 68.
μυστήριον 95. 96. 139.

Νήπιοι ἐν Χριστῷ 167. 201.
νήφειν 120.
νοῆσαι θεόν 125.
νόησις 166.
νοῦς 36. 117. 125. 155. 165. 166.

Ὁδηγεῖν 124. 129.
ὁμοίωσις 135. 180.
ὄνομα 123. 179.
ὅπλα φωτός 82.
ὁπλίζεσθαι 66.
ὀπτική 145.
ὁρᾶν 125.
ὁρατικός 145.

Παλιγγενεσία 26. 33. 98. 105.
παρακατέχεσθαι 74.
πάρεδρος δαίμων 22. 90. 152.
πατήρ 79.
πίστις 9. 85. 86.
πνεῦμα 43. 97. 112. 116. 136ff.
πν. ἅγιον 137.
πν. ἱερόν 112. 137. 144.
πν. θεῖον 136. 144.
πνευματικός 42ff. 116. 163. 168.
πν. αἴσθησις 44. 139.
πν. δόξα 142.
προγινώσκειν 127.
πρόνοια 99.
προορίζειν 99. 127.
προσήλυτος 67.
προφητεύειν 12. 19. 22. 88. 164.

Σάρκινος 42. 167.
σκῆνος 136.
σοφιστής 68. 90, vgl. Hellenistische Wundererzählungen 37, 1.
στήλη 96.
στρατιῶτης 66ff. 68. 82.
συνίστασθαι 69. 97.

σύστασις 69.
σώζεσθαι 76. 77. 78. 113. 114. 178. 213.
σῶμα 169ff.
σωτήρ 25. 213.
σωτηρία 12. 14. 15. 25. 28. 33. 38. 39. 67. 77. 78. 99. 114. 205.
σωφρονεῖν 193.

Τέλειος 141. 145. 153. 165.
τ. ἀγαθόν 71. 96.
τ. λόγος 96. 166.
τ. σῶμα 108. 110.
τελετή 95. 96.
τυποῦσθαι 31. 107.

Υἱοθεσία 178.
ὕλη 79. 213.
υἱὸς θεοῦ 129, vgl. 110A.
ὑπαντᾶν θεῷ 123.

Φάρμακον ἀθανασίας 52. 84. 142. 206.
Φρύγια γράμματα 91.
φῶς 113. 114. 119.
φωτίζειν 30. 38. 77. 78. 106. 113. 119. 129. 179.

Χαρά 113.
χαρίζεσθαι 113. 114.
χάρισμα 38. 114.
χρῖσμα 206.
χωρεῖν εἰς θεόν 45. 111.

Ψυχή 44. 97. 112. 116.
ψ. für πνεῦμα 145. 146. 147. 148. 158.
ψ. Χριστοῦ 154.
ψυχικός 42ff. 109. 112. 148.
ψυχοῦν 158.

Advena 7. 67.
alienigena 67.
catenatus 75. 81.
destinari 99. 127.
fatum 128.
fiducia 9. 85.
illustrari 30. 106.
indigena 67.
iugum 7. 72.
magus 129.
miles, militia 7. 66ff. 82.
nuncupari 99.
philosophus 90. 128.
reformari 21. 26. 78. 105.
religiosus 7. 67. 153.
renasci 26. 77. 105.
renovari 77.
sacramentum 7. 66. 71. 82.
salus 25.
vadimonium divinum 175.
vates 65. 87ff.
vaticinari 88ff.
vocari 99.

III. STELLENVERZEICHNIS.

a) Profanliteratur.

Alchemistes grecs ed. Berthelot
p. 108, 5 ff.: 141; p. 292, 18 ff.: 142.
Apuleius *apol.* 26: 126.
metam. XI 5: 91; XI 15: 66. 72. 128; XI 22: 66. 124; XI 23: 175; XI 26: 166; XI 28: 85. 175; XI 29: 110. 119. 166. 179.
Asclepius s. Corp. Herm.
Corp. Herm.
I 26: 117; IV 4: 165; VII 1: 120; IX 1: 166; IX 4: 115; IX 10: 85; X 4 ff.: 115 ff.; X 7: 117. 171; X 15: 122; X 17: 175; XI 20 ff.: 120; XII 13: 158; XIII: 33 ff. 97. 102. 113. XIII 3: 132; XIII 19: 119; XVI 2. 3: 36; XVII: 180.
λόγος τέλειος oder *Asclepius* c. 1: 96; c. 41: 38. 113 ff.
Corp. Inscr. Lat.
X 3800: 14. 92.
Dio Chrysostomus 21, 9: 70.
Diodor
I 10: 85; II 29, 4: 105.
Horaz Od.
II 16, 38: 148; II 20, 1. 2: 149; IV 6, 29: 148.
Juvenal 3, 77: 70.
Livius
XXXIX 8 ff.: 87 ff.; XXXIX 15, 13: 66.
Longin περὶ ὕψους: 149.
Lukan *Phars.*
VI 161 ff.: 45. 150.
Lukrez
I 80: 64.
Manetho *Apotelesm.*
I 237 ff.: 75.
Martial
V 24: 14. 90.
Papyrus
Berol. I 39 (vgl. 31. 77. 155. 168. 291, II 73): 22; *Londin.* I 44: 74; *Lugdunens* V col. 5, 34: 137; col. 10, 12: 138; *Parisin. Bibl. nat.* (Wess. I) 154 ff.: 68 ff., vgl. 31; 487 ff.: 108; 544: 112; *Louvre* 47: 77. 213; 51: 76; 2391 (Mimaut) Z. 284 ff.: 113 ff.; Z. 281: 138. 158.
Pausanias
X 32: 25. 79. 99.
Philo
De migr. Abr. 89 W.: 147; *De vit. cont.* 10 p. 483 M.: 146; *De Vita Moys.* II 288 C.: 117. 141. 148.
Plutarch,
De Is. et Os. 2: 94. 125; 66: 15. 93.
Pomponius,
Philosophia (*Fr. com.* Ribb.[3] p. 109): 90.

Quintilian
Inst. or. XII 10, 14: 67.
Decl. mai. IV 3: 151.
Sallust
περὶ θεῶν 4: 157; 16: 158, vgl. 126.
Seneca
suas. IV: 214.
epist. 6, 1: 135; 90, 27: 64.
Statius
Achill. I 508; 203.
Tibull
II 1, 35: 150.

b) Christliche Literatur.

Apostelgesch. 19, 19: 210.
Jakobusbr. 1, 18: 114; 3, 13: 42. 151.
I. Petr. 2, 2: 156; 2, 5: 156.
1. Joh. 2, 20: 207; 2, 27: 206; 3, 9: 23.
Judasbr. 19: 42. 151.
Römerbr. 6, 1—14: 102; 7, 24: 176; 8, 9: 161. 203; 8, 23: 178; 8, 28: 115. 179; 8, 30: 100. 104. 180; 12, 1: 155; 12, 2: 135.
I. Kor. 1—3: 47ff., 160ff.; 1, 12: 27. 160. 168; 2, 4: 161; 2, 6: 161ff.; 2, 7: 180; 2, 11: 162; 2, 13. 14: 163ff.; 2, 15: 164; 2, 16: 164; 3, 1: 167; 3, 16: 168; 5, 3—13: 183; 5, 4. 5: 140; 6, 11: 104; 8, 1: 127; 9, 1: 48. 200; 10, 3. 4: 147; 11, 23ff.: 50; 12, 8: 39. 126; 13, 1. 2: 126; 13, 8ff.: 126; 13, 12: 146; 14, 6: 39. 126; 14, 24: 89; 15, 21: 174; 15, 34: 120; 15, 35ff.: 48. 169ff.; 15, 41: 117; 15, 44—49: 172ff.
II. Kor. 2, 14ff.: 52; 3, 17: 48. 200; 3, 18: 135. 178; 5, 1—5: 48. 175; 5, 6—17: 49. 192ff.; 5, 13: 193; 5, 16: 194ff.; 10—13: 181ff.; 10, 8: 181. 182. 183. 10, 10: 182; 11, 4. 5: 186ff.; 11, 6: 135. 187; 11, 13: 187; 11, 21—23: 188; 12, 2ff.: 54. 58. 189; 13, 3. 4: 191.
Galat. 1: 48. 49. 195. 198ff.
Ephes. 4, 1: 82; 6, 10—18: 82.
Philipp. 3, 20: 130; 3, 21: 179.
I. Timoth. 1, 20: 184.
II. Timoth. 1, 8: 82.
Philem. 1, 8—13: 81.
Apokal. Joh. 11, 8: 147.

Apokryphe Evang.: 132. 213.
Διδαχὴ ἀποστόλων 11: 164.
Johannesakten 11: 132.
Martyrium Petri: 91. 110.

Clemens Alex. Protr. I 6: 92.
Epiphanios *Haer.* 31, 5: 134.
Firmicus Maternus
De err. prof. 2, 4: 77; 22—24: 52. 205.
Hermas,
Hirt *Mand.* 11: 152. 164. 183.
Hippolyt
Refut. p. 302, 12 Schn.: 134.
Irenaeus
I 6, 1 Stier.: 131; I 13, 3: 89; I 14, 3: 133.
Origines
contr. Cels. VII 9: 143; περὶ εὐχῆς 9, 2: 116. 154.